MONTESQUIEU

Los hombres, el espíritu, las leyes

Stefano Ballerio

Lectulandia

La obra de Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), tiene muchas entradas y muchos recovecos en los que pararse. La justicia y la libertad del hombre son su pensamiento dominante, las leyes son el lugar donde las busca. La observación y el análisis son su instrumento, la moderación y la serenidad son sus rasgos. Conoce la ironía, pero no sabe ser malévolo. Hombre de la Ilustración, buscador infatigable, mueve su mirada sobre el mundo de los hombres y su historia y nos entrega una lección de relativismo, apertura y racionalidad que dura en el tiempo. Esta introducción a su obra pretende restituir su sentido e importancia o, al menos, indicar alguna entrada para acceder al pensamiento de Montesquieu y detenerse a reflexionar con él.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Stefano Ballerio

Montesquieu

Los hombres, el espíritu, las leyes

Descubrir la filosofía - 56

ePub r1.0
Titivillus 12.03.2021

Título original: *Montesquieu: gli uomini, lo spirito, le leggi*
Stefano Ballerio, 2016
Traducción: Roger Renau
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Montesquieu

Montesquieu, la serenidad de la razón

Vida, obras y contexto histórico
- La sociedad del Antiguo Régimen y la igualdad jurídica de los ciudadanos
  - Autorretratos de Montesquieu
- Los años de Montesquieu: la Ilustración

El espíritu de las leyes
- El prefacio de El espíritu de las leyes
- La naturaleza de las leyes y la condición de los hombres
- Formas de gobierno y su naturaleza
- Formas de gobierno y sus principios
- El relativismo de Montesquieu y el espíritu de las leyes
- La relatividad de las leyes en el principio de gobierno
- La relatividad de las leyes en el clima
- La corrupción de los principios y la caída de los gobiernos
  - «De la esclavitud de los negros»
- El territorio y las causas externas de la caída de los gobiernos
- La libertad política, el equilibrio entre poderes y la garantía
  - «Sobre la Constitución de Inglaterra»

Cartas persas
- Cartas anónimas
- La revolución sociológica
- Europa desde el punto de vista de los persas
  - El Rey Sol en las Cartas persas
- Oriente y Occidente
- La novela de Usbek
  - La última carta: Roxana a Usbek

Los romanos, grandeza y decadencia de las civilizaciones
- La justicia como virtud
  - Sobre la amistad

Una historia filosófica: las Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos
Causas particulares y causas generales
Causas de la grandeza, causas de la decadencia
Contra la crueldad y la destrucción
El «espectáculo de las cosas humanas» y la ilusión del poder

Ensayo sobre el gusto

APÉNDICES
Obras principales
Cronología

Notas

Se pueden obtener grandes ventajas del mundo, como también son grandes las que se obtienen del estudio. Con el estudio se aprende a escribir ordenadamente, a pensar de manera correcta y a dar la forma adecuada a nuestros pensamientos: el silencio en el que nos sumergimos nos permite seguir el hilo de nuestras pensamientos. Sin embargo, entre la gente aprendemos a imaginar: en las conversaciones surgen tantos temas que nos imaginamos todo tipo de cosas y los hombres nos parecen agradables y felices; pensamos sin pensar, es decir, las ideas llegan por puro azar y, a veces, son acertadas.

Montesquieu, *Mes pensées*

Montesquieu, la serenidad de la razón

Hablar de Montesquieu es hablar de un clásico de la filosofía: por un lado, se reconoce universalmente el alcance de su obra en la formación del pensamiento ilustrado y en la historia de la filosofía política; por otro lado, algunas de las ideas centrales de su pensamiento perduran en la cultura occidental y en las instituciones políticas. Encontramos su herencia en nuestra mirada cultural e histérico-política cuando nos preocupamos por el equilibrio de la separación de poderes en un gobierno (legislativo, ejecutivo y judicial). También destaca su idea sobre el relativismo, que admite la diversidad de leyes en diferentes pueblos y en la que esta se relaciona con múltiples factores, culturales o de otra índole, que ejercen una influencia sobre las mismas leyes. El filósofo también se preocupa de garantizar la libertad del ciudadano contra los posibles abusos de las instituciones políticas. Montesquieu está vigente, no solo porque su pensamiento perdura en nuestra cultura filosófica y política, o todavía más en los estudios y los profesionales del derecho, sino porque tiene las características de un clásico: acercarse a su obra significa reflexionar cara a cara con las bases de nuestro pensamiento y querer esclarecerlas, buscar sus límites y profundizar en ellas.

Sin embargo, hoy en día no todo lo que escribió Montesquieu sigue siendo vigente. La historia ha seguido caminos que el filósofo no podía prever, y el pensamiento filosófico y político posterior se ha desarrollado de otra forma: Pero su pesamiento no genera en la actualidad la misma controversia que otros ilustrados, como Voltaire o Jean-Jacques Rousseau. En las medallas y en los bustos de mármol que lo representan, aparece «sonriente en cada uno de los pliegues de su toga y de su cara»[1] y lo recibimos con los brazos abiertos. Los aspectos de su obra que en la actualidad se critican, se rechazan o simplemente han sido superados no han

querido levantar polémica y se han mantenido íntegros como los aspectos que todavía perduran. Incluso en esto Montesquieu nos demuestra que es el filósofo de la moderación, del equilibrio y de una filosofía de las luces que creía en la serenidad de la razón.

Para poder acercarnos al pensamiento de Montesquieu, primero hablaremos de su vida y del contexto histórico y cultural en el que escribió sus obras; los brillantes años de la Ilustración y del cambio de la sociedad del Antiguo Régimen a la nueva sociedad burguesa.

Así pues, veremos *El espíritu de las leyes*, la obra en la que Montesquieu expone todo su pensamiento y por la que es reconocido en la historia de la filosofía. Nos centraremos en sus conceptos fundamentales con la intención de ver sus características: leyes y justicia. Estado y gobierno, república, monarquía y despotismo, libertad y opresión, relativismo y garantía, y muchos otros. El pensamiento de Montesquieu es un sistema articulado e interconectado. Nuestro objetivo es esclarecer esta articulación y sus conexiones.

Más adelante echaremos la vista atrás y abordaremos las *Cartas persas*; gracias a esta obra, Montesquieu obtuvo su primer éxito como escritor. El autor abre la puerta a muchos de los temas que seguirá tratando a lo largo de su carrera filosófica. Las *Cartas persas* fascinan porque aúnan ensayo y novela. Su característica literaria exige un tratamiento un poco diferente: aparte de ver las propuestas filosóficas, también deberemos hablar de las historias que nos cuenta, siempre bajo una forma y un contexto histérico-literario.

Para terminar, además de las *Cartas persas* y de *El espíritu de las leyes*, destacaremos otras obras de Montesquieu. Sin embargo, no nos ocuparemos de lodo lo escrito por el autor, puesto que nuestro objetivo es proporcionar algunas ideas fundamentales y no acumular excesiva información. Pondremos nuestra atención en las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* —la tercera gran obra de Montesquieu— y, más brevemente, en el *Tratado de los deberes* y en *Mes pensées*.

Finalmente, trataremos con brevedad el ensayo sobre el gusto que Montesquieu escribió para la *Encyclopédie*. Nuestro objetivo es ofrecer una visión global, sintética y completa del pensamiento de Montesquieu que sea un reflejo digno de su diversidad, de su unidad y del interés que sin duda todavía despierta en la actualidad.

Estatua de Montesquieu en la Plaza Quincoces de Burdeos.

Vida, obras y contexto histórico

Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu, nace en el castillo de La Brède, cerca de Burdeos, el 18 de enero de 1689. De acuerdo con las costumbres de la época, es enviado a vivir al campo con una familia que lo cuida durante sus primeros tres años. Más tarde, entre 1700 y 1705, cursará sus estudios en el colegio de los oratorianos de Juilly, en Meaux. Poco antes, en 1696, su madre había muerto de septicemia tras un parto.

En 1705, Montesquieu se inscribe en la Universidad de Burdeos para estudiar derecho y termina el bachillerato y la licenciatura en 1708. La familia de Montesquieu pertenece a la nobleza de toga, es decir, a la clase de funcionarios que realizan tareas administrativas y de gobierno y que han recibido el título nobiliario directamente del monarca. En países como Francia o Rusia se crearon los nobles de toga con el objetivo de formar un grupo de funcionarios fieles a la monarquía y que al mismo tiempo sirviera de contrapeso a la incontrolable nobleza de espada. Así pues, se trataba de una nobleza creada por el rey y con cargos, motivo por el cual por lo general estudiaban derecho.

Montesquieu termina sus estudios y empieza la carrera profesional que por nacimiento debe seguir. En 1714 es nombrado consejero en el Parlamento de Burdeos. Un año antes, su padre había fallecido.

En 1715, a punto de casarse con Germain Denis, Montesquieu decide romper el noviazgo y contrae nupcias con Jeanne de Lartigue
(1695-1770).
Parece ser que Germain era de origen demasiado humilde y, en cambio. Jeanne pertenecía a una familia hugonote, rica y de nobleza reciente. Para Montesquieu, el matrimonio significó una dote nada despreciable de 100.000 libras tornesas (la libra tornesa

fue la moneda oficial hasta la Revolución de 1789). Su actitud puede parecemos oportunista, pero debemos recordar que para la nobleza europea del siglo XVIII el matrimonio era más una cuestión económica y social que una unión por amor.

En 1715 muere Luis XIV, el Rey Sol, el monarca que encarna mejor que nadie la idea de monarquía absoluta. A causa de la minoría de edad del futuro Luis XV, la regencia recae en Felipe de Orleans, que entre otras cosas recupera algunas de las prerrogativas parlamentarias que Luis XIV había anulado. La historia sigue su curso y ya es imposible volver al equilibrio de antes del Rey Sol y del absolutismo. El ascenso económico de la burguesía desplaza las tensiones y las dinámicas sociales hacia un enfrentamiento de clases, con los nobles y el clero por un lado y la burguesía por el otro.

De los conflictos internos de la sociedad del Antiguo Régimen se llega al conflicto que finaliza con esta y establece las bases para una nueva sociedad burguesa mediante el estallido de la Revolución francesa. El reinado de Felipe de Orleans termina en 1723, cuando Luis XV es declarado mayor de edad.

En 1716, Montesquieu recibe en herencia de su tío Jean-Baptiste de Secondat el cargo de presidente del Parlamento de Burdeos, el título de barón de Montesquieu y un cuantioso patrimonio. Tanto los títulos como los cargos de nobleza de toga se transmitían por herencia y, además, los cargos se podían vender, tal y como hizo Montesquieu en 1726. También en 1716 nace su primer hijo, Jean-Baptiste, conocido por sus estudios en ciencias naturales.

El propio Montesquieu, gran amante del derecho y de las letras, muestra mucho interés por las ciencias. En Burdeos se convierte en colaborador local de la Academia de las Ciencias y escribe numerosos ensayos y memorias con argumentación filosófica y científica.

Sigue la tendencia de su tiempo y se interesa por la física, la geología, la fisiología y la medicina, así como también por el derecho, la ética, la estética y la metafísica. De las ciencias

naturales adquiere la tendencia a la experimentación o al empirismo, pero no a las matemáticas: el pensamiento de Montesquieu se articula bajo la forma de un discurso, no de un simbolismo matemático, y por ello siempre se le considera un hombre de letras antes que de ciencia. A pesar de esto, en *El espíritu de las leyes se* observa la voluntad de Montesquieu de establecer las leyes de la política y de la sociedad de un modo sistemático gracias a la observación de los fenómenos, un ejemplo de sus estudios científicos. Al igual que otros grandes hombres de la Ilustración (como Jean-Baptiste
D'Alembert,
Denis Diderot, Cesare Beccaria, etc.). Montesquieu es un hombre de pensamiento versátil y con una gran curiosidad.

La herencia familiar, el matrimonio y el cargo de presidente le permiten vivir con tranquilidad para dedicarse al estudio. Montesquieu sabe administrar el patrimonio y nunca tendrá problemas económicos, tampoco durante los años de crisis: en 1720, la política de John Law, un economista escocés nombrado ministro de Economía de Francia, lleva el país a la ruina (Montesquieu encuentra a Law establecido en Venecia tras huir de Francia), Montesquieu mantiene su seguridad económica y vive según las costumbres de la nobleza de toga, si bien como ya hemos señalado en 1726 vende el cargo de presidente a cambio de una renta anual. Es por este motivo que puede dedicarse a tiempo completo a estudiar, a viajar de París a Burdeos *con* total libertad y por toda Europa.

Además, desde hace cinco años Montesquieu ya es un conocido escritor. En 1721 publica las *Cartas persas*, una novela epistolar que ya había empezado en 1717. Esta obra se publica en Ámsterdam de la mano del editor Jacques Desbordes. Primero aparece anónima porque Montesquieu teme la censura, pero el nombre del autor no se mantiene demasiado tiempo en secreto. El éxito de las *Cartas* es inmediato en Francia y en Europa, con una segunda edición el mismo 1721 y una tercera póstuma, en las *Obras* de 1758.

Se traslada a París en 1722, pero visita regularmente Burdeos para ocuparse de algunos asuntos vitales y disfrutar de la paz del castillo de La Brède. Montesquieu participa activamente de la vida cultural de la capital, frecuenta los salones y se dedica a la escritura. En 1725 también publica de forma anónima el *Templo de Gnido*. Se trata de un pequeño poema en prosa dividido en siete cánticos, un homenaje a la duquesa de Clermont (Marie-Anne de Bourbon-Condé), con quien Montesquieu pudo tener una relación. En el poema no encontramos un amor apasionado, sino un amor amable, galante, incluso rococó, acorde con la poesía del siglo XVIII y con el carácter del autor. Montesquieu no es un hombre apasionado o sentimental. En 1725 se dedica a escribir una obra diferente: el *Tratado de los deberes*, del que lee los primeros capítulos ese mismo año en la Academia de Burdeos, pero que se ha perdido a excepción de las partes que aparecen en *Mes pensées*.

En 1728, una vez superada la oposición de la autoridad religiosa, Montesquieu es elegido miembro de la Academia Francesa. Sin embargo, ese mismo año no asiste a sus sesiones porque en abril empieza un *grand tour* por Europa del que vuelve en mayo de 1731.

Realizar un *grand tour* era una costumbre entre los nobles europeos del siglo XVIII: viajaban por Europa, visitaban las diferentes capitales y entablaban relaciones con los nobles de otros países. Viajaban a los sitios más destacados del arte y de la ciencia y volvían a casa (a veces con sífilis, como le sucedió al autor de tragedias y noble piamontés Vittorio Alfieri, cuyo carácter era algo más apasionado que el de Charles-Louis de Secondat). Montesquieu llega a Austria, se encuentra con el emperador y visita las minas de Hungría. En Italia conoce a algunos ilustrados y queda prendado de los monumentos de Roma. Luego visita Suiza, vuelve a Austria, pasa por Alemania, Holanda y termina en Inglaterra. Montesquieu llega a Londres en noviembre de 1729 y permanece allí un tiempo. Se encuentra con la reina, conoce a algunos representantes de los principales partidos del país —los *whigs*, defensores de la monarquía constitucional, y los *tories*, partidarios del absolutismo—, asiste a algunas sesiones de la Cámara de los Comunes, es

admitido en la Royal Society y se inicia en la masonería. Nace su admiración por Inglaterra y en particular por su Constitución, si bien ya la conoce de antemano gracias a la lectura de filósofos ingleses como John Locke y sus *Tratados sobre el gobierno* (1660-62).
Durante su viaje empieza a escribir un *Diario de viaje* que termina con la vuelta a Burdeos y también unas *Notas sobre Inglaterra* que han llegado incompletas a nuestros días.

Tras volver del *grand tour*, en 1731, Montesquieu empieza a trabajar en su segunda gran obra, las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*. Termina esta obra en 1734 y se publica ese mismo año en Ámsterdam, una vez más de forma anónima y en la imprenta del editor Jacques Desbordes. Poco después de su publicación, Montesquieu asume la autoría de la obra ante la Academia gracias al éxito europeo que cosecha: a finales de siglo, la obra se traduce y se publica en Inglaterra, Italia. Alemania, Suiza, Polonia, Rusia Holanda y Grecia. Sin embargo, tras la publicación, Montesquieu rectifica aspectos de la obra y propone una segunda edición, que aparece en 1748. Esta segunda edición incluye el *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, escrito en 1745, a la que le siguió una tercera edición con otras modificaciones del texto que ya aparece en la edición póstuma de las *Obras* de 1758.

Con las *Consideraciones* culmina un gran interés por la historia romana y el estudio que Montesquieu había empezado desde sus años en el colegio de Juilly. Sin duda el viaje por Europa y, sobre todo, su paso por Roma habían significado una buena ocasión para conocer de cerca los vestigios de la civilización romana. También su estancia en territorio inglés lo anima a profundizar en la historia de Roma: allí conoce a Nathaniel Hooke, que trabaja en su *Roman History, from the Building of Rome to the Ruin of the Commonwealth*, y lee *Craftsman* de Henry St. John Bolingbroke, que insiste en establecer una analogía entre la historia romana y la inglesa (basándose en una tendencia comparativa que recupera

Edward Gibbon, gran lector de Montesquieu, en las notas de su *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*). Es entonces cuando siente la necesidad de profundizar en sus estudios y al volver a Francia inicia un plan de lecturas para alimentar la creación de las *Consideraciones*.

Durante la primera mitad del siglo XVIII trabaja sin cesar. En 1734, aparte de las *Consideraciones*, Montesquieu también publica *Reflexiones sobre la monarquía universal en Europa*, una obra que él mismo retira y destruye enseguida, pues teme a la censura porque la obra critica a Luis XIV. Las *Reflexiones* no circularán hasta 1891 con una nueva edición. En la primera mitad de siglo, Montesquieu utiliza parte del material de esta obra para su nuevo trabajo: *El espíritu de las leyes*.

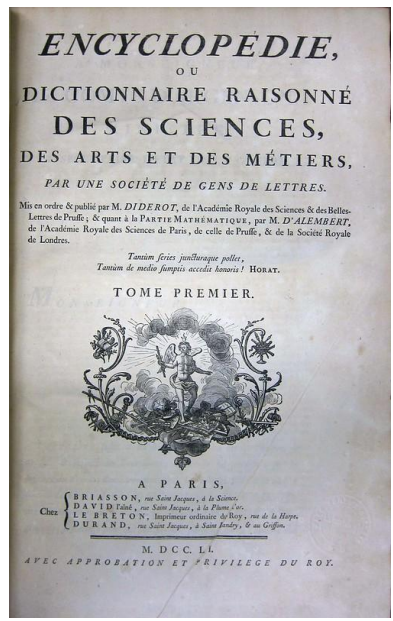
Montesquieu se dedica a escribir su obra maestra durante casi veinte años y la publica en 1748. Lo vuelve a hacer de forma anónima, pero esta vez se imprime en Ginebra y con el editor Jacques Barrillot. En 1749 aparece una segunda edición revisada y ampliada con el editor J. Barrillot y en 1750 le sigue una tercera (con el editor de París Huart, pero con las indicaciones de Barrillot). Durante este tiempo, se lee y se discute del libro en Francia, Inglaterra. Italia… Tiene muchos seguidores, pero la respuesta de los sectores más conservadores de la sociedad no se hace esperar.

Los primeros en atacar son los jesuitas franceses. En marzo de 1749, cinco meses después de la publicación, en las *«Mémoires de Trévoux» se* publica una carta con el título *Lettre au P. [Père] B. [Berthier] J. [Jésuite] sur le Livre intitulé des Loix,*
L'Esprit
escrita por el padre Pierre-Joseph Plesse o el mismo Guillaume-François Berthier, que pone en duda la erudición de Montesquieu y también algunas de sus afirmaciones sobre el cristianismo.

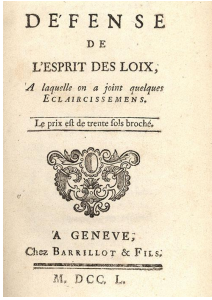
En el verano de 1749 intervienen el recaudador general Claude Dupin y su esposa con un panfleto escrito con la ayuda de su secretario, Jean-Jacques Rousseau. Más adelante, otro jesuita, Joseph de La Porte, lanza su crítica, y en octubre del mismo año

Jacques Fontaine de La Roche acusa en el semanario jansenista clandestino *Nouvelles ecclésiastiques* a Montesquieu de espinosismo, es decir, de ateísmo (el filósofo Spinoza no era verdaderamente ateo, pero el término «spinozismo» se usaba con ese sentido), y de haber escrito contra el cristianismo [2].

La *Encyclopédie* proclamaba «un nuevo concepto de la vida, fundado en la naturaleza y la razón, bajo el signo de la libertad política, de la tolerancia religiosa y de la liberación de las trabas de la metafísica». En el Prospecto anunciador fue definida como «un cuadro general de los esfuerzos del espíritu humano en todos los órdenes y durante los siglos». Para la Encyclopédie (edición de 1772), Montesquieu escribe el *Ensayo sobre el gusto* (1753), que se vuelve a publicar en 1757.


ENCYCLOPEDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS,
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.
Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.
Tantùm series juncturaque pollet,
Tantùm de medio sumptis accedit honoris! HORAT.
TOME PREMIER.
A PARIS,
Chez BRIASSON, *rue Saint Jacques, à la Science.*
DAVID l'aîné, *rue Saint Jacques, à la Plume d'or.*
LE BRETON, Imprimeur ordinaire du Roy, *rue de la Harpe.*
DURAND, *rue Saint Jacques, à Saint Jendry, & rue Gresset.*
M. DCC. LI.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.

Montesquieu responde con la *Defensa del espíritu de las leyes*, publicada en París en febrero de 1750 por parte de Huart y Moreau, donde demuestra una vez más su superioridad intelectual respecto a sus adversarios y su extraordinaria formación. Los jesuitas y los jansenistas le responden, pero a Montesquieu ya no le interesa seguir con la disputa. Entre 1751 y 1752, *El espíritu de las leyes* forma parte de la lista de libros prohibidos, pero esto no afecta a su difusión y al éxito que cosecha. La obra es un evento literario de gran magnitud en pleno Siglo de las Luces, pone las bases para la construcción de la idea de un Estado de derecho y es decisivo para la historia del pensamiento político.


DEFENSE
DE
L'ESPRIT DES LOIX,
A laquelle on a joint quelques
ECLAIRCISSEMENS.

Le prix est de trente sols broché.

A GENEVE,
Chez BARRILLOT & FILS.

M. DCC. L.

Portada de una edición de *Defensa del espíritu de las leyes* (1750).

Durante estos años, Montesquieu va perdiendo la vista. Denise, su segunda hija, nacida en 1727 (la primera, Marie, nace en 1717), le ayuda durante años a leer y a escribir, pero el filósofo cada vez está más débil.

Las lecturas han debilitado mi vista —declara en *Mes pensées*— y si aún me queda alguna luz, es la aurora del día en que mis ojos han de cerrarse para siempre.

También escribe *Lisímaco, ficción histórica* (de 1751, pero publicada en 1754) y un ensayo sobre el gusto que forma parte de la *Encyclopédie* (de 1753, pero publicado en 1757). Pero su tiempo llega a su fin: el 10 de febrero de 1755 muere en París a causa de unas fiebres. Pocos meses después, en el texto que sirve de introducción al volumen V de la *Encyclopédie*, Jean-Baptiste D'Alembert le rinde homenaje con su *Elogio de Montesquieu*.

La sociedad del Antiguo Régimen y la igualdad jurídica de los ciudadanos

Todos los ciudadanos son iguales ante la ley: encontramos este principio fundamental de igualdad jurídica de los ciudadanos, con todas sus variantes, en las constituciones y en las leyes de cualquier Estado que goce de un gobierno democrático.

Sn embargo, si nos trasladamos a la Europa de antes de la Revolución francesa, observamos que los ciudadanos no eran todos iguales ante la ley; la sociedad estaba dividida en clases —nobles, burgueses y campesinas, por ejemplo, y también siervos de la gleba— y las leyes contemplaban varios derechos y deberes a los ciudadanos de las diferentes clases. Se pertenecía a una clase por nacimiento —se nace noble o campesino y se muere noble o campesino— y la sociedad estaba ordenada jerárquicamente, la nobleza y el clero en la cima y por debajo la burguesía, los campesinos y el pueblo llano. Así era la sociedad del *Antiguo Régimen*, la organización jurídica, política y social de la Europa de los siglos XVI y XVII.

Durante el siglo XVIII, el pensamiento ilustrado critica sin cesar las bases culturales de esta sociedad. Junto con el ascenso económico de la burguesía en Francia, Inglaterra y en otros países europeos, se crean las condiciones adecuadas para romper la estructura de clases. La Revolución francesa culmina este proceso histórico que significó la decadencia de un sistema social primero en Francia y luego, durante el siglo XIX, en el resto de Europa. La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 establece, en su artículo 1 que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en cuanto a sus derechos».

De esta forma termina el Antiguo Régimen en Francia.

Sin embargo, las desigualdades económicas y sociales no desaparecieron. En el siglo XIX se producen las luchas entre la clase obrera y la burguesía y el principio de igualdad económica y social no se ratifica en las constituciones de muchos Estados del mundo

hasta la segunda mitad del siglo XX. Tras la Segunda Guerra Mundial se desarrolla la sociedad del bienestar o *welfare state*, que propone una mayor igualdad en el ámbito jurídico, aunque todavía queda lejos en los países con más tradición democrática.

Desde este punto de vista, en la obra de Montesquieu reconocemos este proceso cultural que lleva a la afirmación de la igualdad jurídica de los ciudadanos. La igualdad social y económica no aparecen en *El espíritu de las leyes* porque el autor era un exponente de la nobleza de toga del siglo XVIII. Sin embargo, como veremos más adelante, su obra muestra cómo las dinámicas económicas influyen en las leyes y reciben a su turno esta influencia. De esta forma, la dimensión jurídica y la dimensión económica y social están relacionadas.

Autorretratos de Montesquieu

El castillo de la Brède, lugar de nacimiento de Montesquieu el 18 de enero de1689.

En una página de *Mes pensées*, Montesquieu reconoce la dificultad para ejercer el cargo de presidente del Parlamento de Burdeos. Esto podría sorprendemos —¿el filósofo de las leyes incómodo con los procedimientos?—, pero es un testigo de la honestidad intelectual de Montesquieu y una muestra de su actitud filosófica.

> Lo que siempre me ha llevado a tener una opinión no muy buena de mí mismo es el hecho de que en el ámbito público no encuentro un trabajo adaptado a mi persona.
>
> En lo que a mi cargo de presidente se refiere, me encontraba a gusto, entendía bastante bien los temas, pero en cambio era incapaz de entender los procedimientos. Lo había intentado, pero lo que más me molestaba era ver como algunos estúpidos tenían el talento que me faltaba.

Sin embargo, no parece que a Montesquieu le importe demasiado este problema También en *Mes pensées* nos ofrece este breve autorretrato del que se desprende serenidad y placer:

Un conocido mío decía: «Voy a hacer una cosa bastante estúpida: mi retrato». Me conozco muy bien. Casi nunca he estado triste; y mucho menos aburrido. Mi máquina está tan felizmente construida que me siento impresionado, demasiado vivamente, por todos los objetos para que puedan producirme placer, pero no tanto para que puedan causarme dolor.

Tengo la ambición que se precisa para obligarme a tomar parte en las cosas de la vida: pero no tanta que pudiera hacerme sentir disgusto por el lugar que la naturaleza me ha reservado.

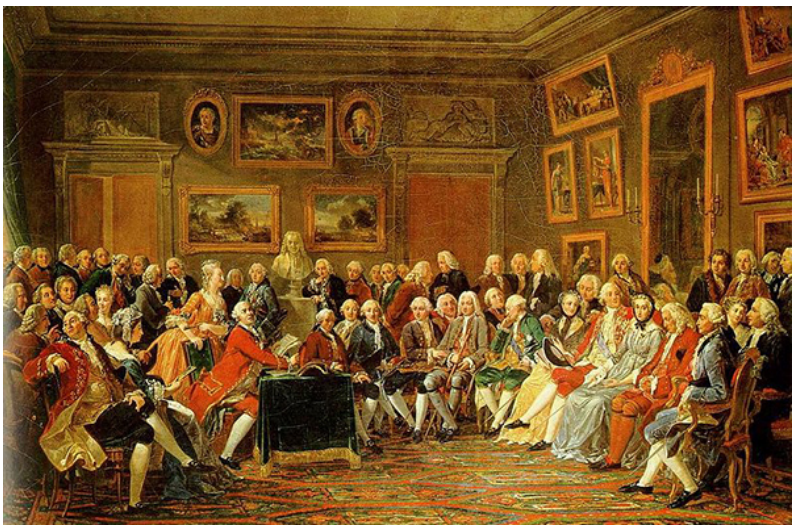
Cuando disfruto de un placer, me siento afectado, y siempre me sorprendo de haberlo buscado con tanta indiferencia. (…)

El estudio ha sido para mí el mejor remedio contra los disgustos de la vida, no habiendo sufrido jamás un pesar que una hora de lectura no disipase. […] Me despierto cada mañana con una alegría secreta; veo la luz con una especie de éxtasis. El resto del día me siento contento.

Paso la noche sin desvelarme; y cuando me meto en la cama, una especie de sopor me impide entretenerme en reflexiones.

(Montesquieu, *Mes pensées*, Éditions Gallimard, 2014, pensamiento número 213).

Los años de Montesquieu: la Ilustración



Lectura de la tragedia de Voltaire *de la Chine*
L'Orphelin
en el salón de Madamme Geoffrin (Malmaison, 1812). En el cuadro aparecen los personajes más significativos de la cultura francesa de la Ilustración: Marivaux, Marmontel, La Condamine, Rousseau, Rameau, Diderot, Malesherbes, Maupertuis,
D'Alembert
y Montesquieu entre otros.

A esta breve panorámica de la vida de Montesquieu debemos añadir el contexto en el que nuestro protagonista vive y elabora su obra: los años de la Ilustración. Lo haremos con una célebre frase de un ensayo de Immanuel Kant de 1748: *Respuesta a la pregunta: ¿Qué* es *la Ilustración?*

Kant escribe: «¡*Sapere aude*! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí el lema de la Ilustración». Con esta exhortación. Kant resume dos características esenciales del pensamiento ilustrado: la confianza en la inteligencia individual y, en especial, en la razón del hombre; y el coraje o la audacia a la hora de aplicar la razón de forma crítica en cualquier objeto para

poder utilizarla contra sus adversarios. La Ilustración insiste en la capacidad de la razón para iluminar como una antorcha contra las tinieblas y las supersticiones, la ignorancia y la ciega obediencia a las autoridades intelectuales, morales y políticas.

Este doble fundamento, la autonomía intelectual del individuo y la crítica racional a la tradición y a la autoridad, se une a un extendido empirismo, que se aleja del abstracto racionalismo del siglo XVII (con el filósofo René Descartes como máximo exponente) y, por lo tanto, de la tendencia antimetafísica. Los ilustrados se enfrentan a los problemas desde un punto de vista laico, mundano, secular y de esta forma continúan en la dirección del pensamiento europeo que, como el Humanismo, había seguido con el Renacimiento y con la revolución científica del siglo XVII. Tal y como veremos, las reflexiones de Montesquieu también parten de una mirada terrenal, incluso cuando el tema de reflexión es la relación entre la religión y las leyes. Tanto en Montesquieu como en los demás ilustrados existe la voluntad de someter las instituciones políticas, sociales y religiosas de forma pragmática a una revisión crítica, con la convicción de que esta debe conducir al progreso social y a una mejora de la condición humana.

Basándose en esta idea, la Ilustración se articula en una gran variedad de filosofías y posiciones heterogéneas: entre los *philosophes*, nombre con el que a menudo eran conocidos sus representantes, encontramos materialistas, ateos, deístas o cristianos (Montesquieu) más o menos heterodoxos; demócratas radicales e igualitaristas, partidarios del despotismo ilustrado o que se reconocen como tales, e incluso moderados (Montesquieu, otra vez). La variedad de posiciones es fruto del espíritu libre y antidogmático del pensamiento ilustrado, pero también de su amplitud como movimiento. Sin lugar a dudas, el epicentro de este movimiento fue Francia, con Voltaire. Diderot,
d'Alembert,
Rousseau (de Ginebra, pero protagonista en la cultura y la sociedad francesas) y Montesquieu. Sin embargo, su creación se debe al pensamiento y a la cultura de la Inglaterra del siglo XVII (en Montesquieu vemos al filósofo John Locke y al sistema institucional

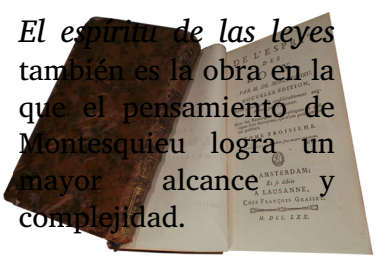
de la monarquía inglesa) que con rapidez se propaga por Europa; en Alemania, por ejemplo, culmina con el criticismo trascendental de Immanuel Kant, en Italia encontramos a los hermanos Pietro y Alessandro Verri, con sus animados debates culturales en las páginas periódicas del *Caffe*
(1764-1766),
y a Cesare Beccaria, que, con su tratado *De los delitos y las penas* (1764), ataca con maestría los principios de la pena de muerte y de la tortura, y logra una gran popularidad (recupera el concepto de garantía y algunos otros temas ya tratados por Montesquieu).

La Ilustración es, por así decirlo, el triunfo de la burguesía: su espacio de debate es el mismo que el del siglo XVII, las academias y las sociedades científicas; pero ahora la nueva burguesía incorpora las redacciones de los periódicos y los cafés. La Ilustración ante todo ataca los fundamentos de la sociedad del Antiguo Régimen y elabora las bases de la ideología y de la sociedad burguesa, como el racionalismo, el individualismo y, en cierta medida, el laicismo. En las siguientes páginas veremos en qué medida Montesquieu contribuye a este movimiento.

Caricaturas de Voltaire, Rouseau y Diderot realizadas por Nacho García para esta colección.

El espíritu de las leyes

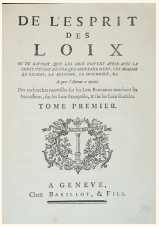
En una carta a su amigo Antonio Maurizio Solare, con fecha del 7 de marzo de 1749, Montesquieu declara que ha querido recoger el espíritu, o los principios, de las leyes que se encuentran en los libros de derecho con los que él había estudiado. El éxito de *El espíritu de los leyes* es el resultado de esta investigación, que tiene como objetivo comprender y explicar sin juzgar, censurar o dictar reglas a los gobiernos. Montesquieu no quiere establecer normas y las sugerencias que ofrece a los gobiernos son claramente relativistas. Su objetivo es conocer y, en consonancia con la Ilustración, sería feliz si su obra ayudase a curar al ser humano de sus prejuicios. Desea ayudar a los hombres a cultivar su pensamiento racional sobre las leyes y la sociedad y, por este motivo, pide al lector que no se deje dominar, al contrario, que reflexione con él: «Pero no siempre hay que agotar el tema de manera que no quede nada por hacer al lector. No se trata de hacer leer, sino de hacer pensar»
(XI; 20; 129)
[3] .



El espíritu de las leyes también es la obra en la que el pensamiento de Montesquieu logra un mayor alcance y complejidad.

Es la que marca su vida desde que se publica en 1748 hasta nuestros días. Por esta razón no nos acercaremos a su pensamiento a partir de sus primeras obras y de forma cronológica, sino que en primer lugar trataremos ampliamente *El espíritu de las leyes*.

El prefacio de *El espíritu de las leyes*


DE L'ESPRIT
DES
LOIX
TOME PREMIER.
A GENEVE,
Chez Barillot, & Fils.

Primera edición de *El espíritu de las leyes*.

En el prefacio de *El espíritu de las leyes*, Montesquieu expone los objetivos de su obra y pone de manifiesto el carácter sereno y racional de su pensamiento. Además, también rechaza cualquier intención revolucionaria y niega una vez más la critica a un gobierno determinado para lograr su cambio. Sin embargo, eso no significa que Montesquieu sea un conservador que defiende la situación existente; su obra no muestra desaprobación, pero tampoco está exenta de crítica, rasgo característico de la Ilustración que impulsó el cambio político y social en Europa y en América.

> Si entre el infinito número de cosas que se dicen en este libro hubiera alguna que, contra mi voluntad pudiera ofender, al menos no fue escrita con mala intención. No soy por naturaleza un espíritu desaprobador. Platón daba gracias al celo por haber nacido en la época de Sócrates: yo se las doy por haber hecho que naciera bajo el Gobierno en que vivo, y por haber querido que obedezca a quienes me hizo amar. […].
>
> En primer lugar, he examinado a los hombres y me ha parecido que, en medio de la infinita diversidad de leyes y costumbres, no se comportaban solamente según su fantasía.
>
> He asentado los principios y he comprobado que los casos particulares se ajustaban a ellos por sí mismos, que la historia de todas las naciones era consecuencia de esos principios y que cada ley particular estaba relacionada con otra ley o depende de otra más general.

Cuando estudié la antigüedad procuré hacerlo desde su mismo espíritu para no considerar como semejantes casos realmente distintos y para no dejar de ver las diferencias de los aparentemente iguales.

No he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas […]

No escribo para censurar lo que está establecido en los distintos países. Cada nación encontrará aquí las razones de sus máximas y cada individuo sacará por sí mismo la siguiente consecuencia: solo están capacitados para promover cambios aquellos que venturosamente nacieron con un ingenio capaz de penetrar, en una visión genial, toda la constitución de un Estado.

No es indiferente que el pueblo esté ilustrado. Los prejuicios de los gobernantes empezaron siendo siempre prepucios de la nación. En épocas de ignorancia no se tienen dudas, ni siquiera cuando se ocasionan los males más graves. En tiempos de ilustración, temblamos aun al nacer los mayores bienes. Nos damos cuenta de los abusos antiguos y vemos dónde está su corrección, pero vemos también los abusos que trae consigo la misma corrección. Así pues, dejamos lo malo si tememos lo peor, dejamos lo bueno si dudamos de lo mejor, examinamos las partes solamente para juzgar del todo y examinamos todos las causas para ver todos los resultados. […].

Sería el más feliz de los mortales si pudiera hacer que los hombres se curaran de sus prejuicios. Y llamo prejuicios no a lo que hace que se ignoren doctas cosas, sino a lo que hace ignorarse a sí mismo.

Intentando instruir a los hombres es como se puede practicar la virtud general de amor a la humanidad.

La naturaleza de las leyes y la condición de los hombres

En el prefacio y en los dos primeros libros de *El espíritu de las leyes*, Montesquieu expone su idea de ley y afirma que las leyes están relacionadas con la naturaleza de las cosas. Dice que las leyes «son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas»
(I, 1; 7).
Tienen su origen en la razón primitiva de Dios y los hombres pueden llegar a conocerlo mediante una observación racional de la realidad.

Para Montesquieu, el universo está regulado por leyes y el azar no ocupa ningún papel. Todo ser tiene sus leyes: no solo los hombres, sino también los animales, los objetos materiales y el propio Dios por estar en relación con los otros seres. Además, las leyes no son hipótesis o teorías elaboradas por filósofos, subsisten desde su origen en la naturaleza de las cosas y el filósofo solo las saca a la luz. Montesquieu ratifica que ha extraído los principios de la naturaleza de las cosas y constata que, por ello, los casos particulares se forman, que la «historia de todas las naciones» es consecuencia de ello y que las leyes que provienen de la observación se unen entre sí y se ordenan jerárquicamente (Prefacio, 3). El universo se rige por unas leyes que el filósofo se encarga de mostrar.

En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu se centra en las leyes que gobiernan a los hombres, que son de índole diversa. En cuanto a seres físicos, los hombres están sujetos a las leyes de la naturaleza; en cuanto a seres inteligentes, a las leyes de la religión establecidas por Dios, y a las leyes morales, políticas y civiles establecidas por los propios hombres. Montesquieu propone todas estas categorías, pero no como científico a pesar de haber estudiado durante mucho tiempo las ciencias naturales, ni tampoco como teólogo. Su visión es secular —como «escritor político»

(XXIV, 1; 301)
— y su pensamiento se centra en las leyes políticas y civiles. Las leyes naturales y religiosas, como también las morales, le interesan solo en lo que concierne a los factores que actúan en las leyes políticas y civiles, y porque se deben tener en cuenta para entender la condición humana y comprender cómo los hombres han llegado a crear leyes políticas y civiles.

Las leyes naturales:

- La primera en importancia según Montesquieu, aunque no es la primera en aparecer, es la que determina que el hombre es la idea de un creador que lo lleva hacia él.
- La segunda es la que inspira a la búsqueda de alimentos.
- La tercera es la atracción entre sexos.
- La cuarta es el deseo de vivir en sociedad. Estas leyes «derivan únicamente de la constitución de nuestro ser»
  (I, 2; 9)
  y, por lo tanto, existen antes de que los hombres se unan en sociedad.

Así pues, según Montesquieu la sociedad se forma a partir de estas leyes naturales. Con un pensamiento típico de la filosofía política de los siglos XVII y XVIII, el filósofo imagina a los hombres en condiciones naturales, es decir, antes de establecer cualquier institución política o social. Los ve dominados por los sentimientos de su propia debilidad, por sus necesidades y por el miedo.

Si Thomas Hobbes en *De Cive* (1642) habla de un «homo homini lupus», es decir, el hombre como animal primario con una voluntad de abuso y de pulsión agresiva contra sus semejantes. Montesquieu, en cambio, afirma que los hombres, en su estado primario de debilidad, de necesidad y de miedo, alcanzarán la paz. La necesidad de alimentarse, la atracción sexual y el deseo de vivir en sociedad empujarán a los hombres a unirse y a crear relaciones sociales.

Retrato de John Locke realizado por John Greenhill
(1672-1676).

La sociedad humana es un elemento natural para el filósofo francés, es original y, de esta forma, se acerca al *Tratado sobre el gobierno Civil* (1690) de John Locke y a una corriente de pensamiento que se origina con Aristóteles y los estoicos, y llega hasta Ugo Grozio y Rousseau[4]. Además, resulta que las leyes positivas —políticas y civiles— actúan en el sustrato de las leyes naturales que le precedieron, las cuales debemos tener en cuenta incluso cuando emanan, como decíamos, de la «razón primitiva» de Dios. El legislador que formule una ley política o civil que contradiga a las leyes naturales —por ejemplo, que un hijo denuncie a su padre— estará realizando una acción imprudente. Consideremos ahora las otras leyes a las cuales los hombres están sujetos: estas leyes han sido creadas por los propios hombres y por Dios. La característica común que las diferencia de las otras leyes naturales es que no son inviolables: el hombre, dice Montesquieu, «quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios y cambia las que él mismo establece»
(I, 1; 8).

Estas leyes siguen siendo necesarias porque los hombres, una vez unidos en sociedad, dejan de sentirse débiles y empieza el estado de guerra. Asimismo, los hombres son seres limitados, con una inteligencia limitada y una voluntad débil frente a las pasiones:

> Un ser semejante —argumenta Montesquieu— podría olvidarse a cada instante de su Creador, pero Dios le llama a Sí por medio de las leyes de la religión; de igual forma podría a cada instante

> olvidarse de sí mismo, pero los filósofos se lo impiden por medio de las leyes de la moral; nacido para vivir en sociedad, podría olvidarse de los demás, pero los legisladores le hacen volver a la senda de sus deberes por medio de las leyes políticas y civiles
> (I, 1; 8).

Como ya hemos comentado, Montesquieu se centra en las leyes positivas:

- en el derecho *político*, que regula las relaciones entre gobernantes y ciudadanos, o entre gobiernos y ciudadanos (lo que hoy en día llamamos *derecho público*);
- en el derecho *civil*, que regula las relaciones entre los ciudadanos (hoy en día *derecho civil y derecho penal*);
- en el derecho *de los pueblos* (en la actualidad el *derecho internacional*), que regula las relaciones entre las distintas naciones.

El filósofo francés trata las leyes religiosas y morales como complementos, es decir, como leyes que interaccionan con las positivas.

Nos podemos imaginar que esta decisión resulta algo delicada al tratarse de la religión. Montesquieu se reafirma como cristiano, pero al mismo tiempo reivindica el carácter secular de su discurso y que las leyes deben existir en la religión. Y esto también sirve para las religiones consideradas «falsas», fuera del cristianismo, que a su vez pueden ser beneficiosas o nocivas para la sociedad
(XXIV, 1; 301)
y ser objeto de un juicio positivo si la sociedad lo cree conveniente. Sobre el cristianismo, Montesquieu quiere dejar bien claro que «desea que cada pueblo tenga las mejores leyes políticas y las mejores leyes civiles» (*ibidem*), pero incluso se trata de una afirmación con cierto riesgo frente a la censura religiosa porque no considera el cristianismo por sí mismo, sino como un elemento que interactúa con las leyes positivas y, por lo tanto, según el discurso de Montesquieu, subordinado a las leyes positivas.

Tampoco su punto de vista termina aquí: en favor de la salud del

gobierno, Montesquieu insiste en la importancia de dividir los ámbitos de competencia de los diferentes órdenes legislativos. Las leyes religiosas no deben interferir en las leyes políticas y civiles porque las primeras piensan en el individuo y las segundas en el bien general de la sociedad. En resumen, las leyes religiosas no deberían usarse para regular la sociedad: Montesquieu ofrece de esta forma un argumento en favor de unas instituciones laicas y limita la jurisdicción de las leyes religiosas y de las instituciones eclesiásticas (llega a decir que el tribunal de la Inquisición es «contrario a toda buena policía»;
(XXVI, 11; 329).
Llegados a este punto, pasamos al terreno político.

Formas de gobierno y su naturaleza

Portada del primer volumen de *El espíritu de las leyes* en la edición italiana a cargo del abad Antonio Genovessi (1777).

En la actualidad es fácil distinguir la forma de un Estado (unitario como Italia, federal como los Estados Unidos, etc.) del tipo de gobierno (republicano como Francia, monárquico como Arabia Saudí, etc.). Montesquieu se centra sobre todo en las *formas de gobierno* y las divide básicamente en tres grupos: republicano, monárquico y despótico. En los gobiernos republicanos, el poder es para el pueblo y este delega una parte. En los gobiernos monárquicos gobierna una sola persona, pero según unas leyes establecidas. En los gobiernos despóticos, todo se somete a la voluntad del déspota, que no debe acatar ninguna ley. Cada gobierno tiene su propia *naturaleza* (pertenece a uno de los tres tipos) y de esta naturaleza derivan sus leyes fundamentales (con el concepto de ley mencionado antes).

El gobierno republicano

Una *república* puede ser democrática si todo el pueblo tiene el poder (como en las actuales repúblicas democráticas: Francia. Alemania. Italia, Estados Unidos, etc.), o aristocrática si el poder es solo para una parte del pueblo (como en la Roma antigua, tras la monarquía de sus orígenes y antes del Imperio). Así pues, para una república resulta fundamental establecer con leyes electorales quién toma las decisiones de gobierno. Además, también es básico que el pueblo elija y controle a los funcionarios (ministros, magistrados, oficiales militares…) que realizarán todas aquellas tareas que el pueblo no puede asumir directamente decisiones especiales, llevar un proceso, dirigir un ejército, etc. Para Montesquieu, el pueblo es capaz de elegir bien a sus funcionarios, pero no de administrar directamente los asuntos públicos, tal y como lo demuestra lo acontecido en Atenas y Roma (en general, para Montesquieu «uno de los grandes inconvenientes de la democracia» es la incapacidad del pueblo para «discutir los asuntos»)
(XI, 6; 109).

En una república también es trascendental establecer si el pueblo debe dividirse en clases por ley, como ocurría en Atenas y Roma, y cómo se deben nombrar primero los candidatos y luego proceder a la elección. Sobre este asunto, Montesquieu afirma que los ciudadanos sin propiedades deben ser excluidos del ejercicio de poder incluso en democracia, porque su condición económica les impide ejercer con «voluntad propia»
(XI, 6; 110).
Montesquieu entiende que el orden económico y el jurídico-político interactúan (véase recuadro «La sociedad del Antiguo Régimen y la igualdad jurídica de los ciudadanos»), pero no pide a las instituciones que supriman las barreras económicas que impiden una igualdad real jurídico-política. En cambio, sí que se preocupa por los daños que podrían ocasionar en una república las intrigas, las pasiones y la corrupción, como también los límites de la voluntad y de la inteligencia de los hombres. Como forma de prevención, sugiere la combinación de los votos, las valoraciones y las competencias de los candidatos. La funcionalidad de las leyes y del gobierno es su constante preocupación.

El gobierno monárquico

Veamos ahora la monarquía: como forma de gobierno se caracteriza por los «poderes intermedios»
(II, 4; 17).
Aunque todo el poder político y civil se concentra en la figura del monarca, también es cierto que este gobierna con leyes fundamentales, que precisan de «conductos intermedios»
(II, 4; 17),
y a través de las cuales se ejerce el poder. De lo contrario, todo se vería reducido a la voluntad inestable del monarca y se caería muy pronto en el despotismo.

Montesquieu es un crítico feroz del despotismo y afirma que hay que obrar con cautela a la hora de debilitar a los poderes intermedios, formados por la nobleza y el clero. De esta forma se distingue de los ilustrados que se habían mostrado receptivos a experimentar con el despotismo ilustrado, como Voltaire y Diderot, y reivindica el papel social de la nobleza de toga (a la que él mismo pertenece) y afirma la función política de los parlamentos, puesto que en uno de ellos, el de Burdeos, había ejercido de presidente.

A los parlamentos también se les atribuye otra tarea, la de «depósito de leyes»
(II, 4; 18),
es decir, garantizar que las leyes no sean modificadas u olvidadas, porque las volvería ineficaces y se caería una vez más en el despotismo. Sería ingenuo confiar esta tarea al Consejo del monarca, porque está directamente relacionado con la voluntad del mismo monarca. Tampoco sería acertado contar con los nobles, porque no estarían a la altura a causa de su «naturaleza ignorante», «su falta de cuidado» y su «desprecio por el gobierno civil»
(II, 4; 18).
Con esta reivindicación empezamos a vislumbrar la preeminencia de los parlamentos, fruto del tiempo que vive Montesquieu y de su condición social, y también su mirada sobre las relaciones y el equilibrio entre poderes.

El gobierno despótico

Según Montesquieu, el *despotismo* «causa a la naturaleza humana daños terribles»
(II, 4; 17).
Como al déspota sus cinco sentidos le dicen continuamente que «él es todo y que los demás no son nada es, naturalmente, perezoso, ignorante y sensual»
(II, 5; 18),
abandona el gobierno en manos de un visir, que lo administra en su lugar mientras él se dedica a los placeres de la vida. Para tener una idea de lo que es el despotismo, Montesquieu nos propone una imagen: «Cuando los salvajes de Luisiana quieren fruta, cortan el árbol por su pie y la cogen. Esto es el gobierno despótico» (V, 13; 44). Montesquieu presenta como ejemplo de despotismo los gobiernos de Rusia y Turquía, y en general todos los gobiernos orientales. El despotismo en Asia le parece, «por así decirlo, natural» (V, 14; 45); volveremos a esta idea al hablar de las relaciones entre Oriente y Occidente, tema recurrente en toda la obra de Montesquieu hasta las *Cartas persas*, y veremos como no se puede resolver con un juicio unilateral de superioridad occidental.

Existen tres formas de gobierno, pero Montesquieu nos muestra que en su época predominan dos: la monarquía, en Europa, y el despotismo, en Oriente. Para encontrar ejemplos de repúblicas democráticas busca en la Antigüedad (sobre todo Atenas y Roma, pero Montesquieu también menciona y elogia las repúblicas federales de Holanda y Suiza, y también la mixta y más problemática Alemania, pero que son menos influyentes a nivel continental y, por lo tanto, secundarias); las repúblicas aristocráticas que elige son las de las ciudades italianas (Venecia o Génova), que ya poca influencia tenían en la historia de Europa. Así pues, monarquía y despotismo parecen ser los modelos de gobierno hegemónicos en el siglo XVIII, pero la monarquía presenta un ejemplo —excelente— en el que esta deriva en república: Inglaterra. Montesquieu la describe como «una nación en que la república se oculta bajo la forma de una monarquía»
(V, 19; 52).

Aparece aquí una cierta simpatía de Montesquieu hacia la república, que se vuelve mucho más evidente cuando analiza los principios de las diferentes formas de gobierno.

Formas de gobierno y sus principios

Las formas de gobierno no solo se diferencian por su naturaleza, sino también por sus *principios*: Montesquieu quiere identificar las «pasiones humanas»
(III, 3; 19)
que garantizan la eficacia y la duración de las diferentes formas de gobierno.

Montesquieu afirma que en una república el principio fundamental es la *virtud*, porque a ella se someten aquellos que deben aplicar las leyes (a diferencia de lo que ocurre en las otras formas de gobierno). Estos deben ser virtuosos, no deben imponer el respeto a las leyes: la educación de los ciudadanos debe basarse en la virtud. No es una tarea fácil, pues «la virtud política es la renuncia de uno mismo, cosa que siempre resulta penosa»
(IV, 5; 28),
y consiste en poner el interés público por delante del propio: «la virtud en una república —escribe Montesquieu— es sencillamente el amor a la república»
(V, 2; 33).
Si la codicia, la ambición o el interés prevalecen sobre la virtud como el amor por la república, esta decae y su fuerza ya no es más que «el poder en algunos ciudadanos y la licencia de todos»
(III, 3; 21).

Aprovechemos para ver cómo Montesquieu habla de la virtud en un sentido político («amor por la república»), no en un sentido moral: no se plantea el bien y lo que es justo, u otras cuestiones morales desde un punto de vista individual o prepolítico. Desea identificar el comportamiento individual y un principio de conducta en relación con las implicaciones políticas.

La virtud resulta necesaria tanto en la república popular como en la aristocrática: en la primera, el amor a la república (es en lo que consiste la virtud republicana en general) se especifica como

amor a la democracia, y este a su vez es amor a la igualdad (véase V, 3; 33).
La virtud, entendida de esta forma, es necesaria para el pueblo, que ejerce el poder y debe imponerse a sí mismo el respeto hacia las leyes. En la segunda —la república aristocrática—, la virtud es necesaria para la aristocracia por las mismas razones (la aristocracia impone el respeto de las leyes al pueblo). La aristocracia deberá actuar «con una gran virtud» y entonces la república tenderá hacia la democracia, y que los nobles «se consideren en cierto modo iguales a su pueblo», o al menos con cierta moderación, para así prevenir cualquier conflicto que pudiera debilitar al gobierno (III, 4; 21).

Aquí es cuando aflora la simpatía de Montesquieu por la república y, en particular, por la república democrática, rasgo característico de los ilustrados: el pueblo de una república democrática es como un individuo que no está sujeto a obligaciones externas (porque es el pueblo quien tiene el poder) y, por lo tanto, debe actuar según una norma moral propia o fracasará.

Por otro lado, el pueblo de una monarquía puede no ser virtuoso porque le será impuesto el respeto a las leyes desde el exterior por la autoridad del monarca. En la monarquía, los nobles también deben seguir un principio diferente a la virtud: el *honor* (sin embargo, el juicio de Montesquieu es muy duro tanto para los miembros de la corte como para los nobles franceses que Luis XIV encerró en su corte de Versalles: cobardes, ociosos, ambiciosos, codiciosos, aduladores, traidores, todos reciben estos mismos calificativos a lo largo de la historia y las épocas de cada país, no parece que el honor haya sido un modelo de conducta para ellos).

El honor, dice Montesquieu, es «el prejuicio de cada persona y de cada condición» (III, 6; 22).
«El honor exige preferencias y distinciones» (III, 7; 23),
por lo que los ciudadanos, que quieren actuar por su honor; es decir, por sí mismos, terminan actuando por el bien común y en

consecuencia por el Estado, porque solo si se actúa por el bien común se reciben honores por parte de otros. Por otro lado, el deseo de ser diferente que genera el honor pone en duda el desinterés y la pureza de los sentimientos y de las virtudes —nobleza, franqueza, cortesía— que incluso este promueve
(IV, 2; 26),
de tal forma que estos sentimientos y estas virtudes nunca serán juzgadas como extraordinarias como lo serían en una república. No obstante, una monarquía basada en el honor de sus súbditos puede ser bien gobernada y puede durar tanto como una república.

El despotismo es diferente: en él «los hombres son todos iguales en su esclavitud»
(III, 8; 23)
y por eso no puede haber diferencias entre ellos. La defensa del propio honor origina conflictos inevitables con el déspota y la ausencia de virtud es evidente. El principio del despotismo es el *miedo*, un miedo que el déspota debe saber generar constantemente y los ciudadanos deben sufrir si quiere conservar su autoridad y la obediencia ciega necesaria para gobernar. Contra la voluntad del déspota no valen ni los sentimientos más naturales ni las relaciones familiares. Solo la religión puede poner límites a la voluntad del déspota, pues se supone que este último también está sujeto a la ley divina. Por lo general, «circunstancias especiales, opiniones religiosas, prejuicios o ejemplos recibidos, modos de pensar, hábitos y costumbres» pueden introducir un poco de libertad en un gobierno despótico
(XII, 29; 144).

Estas consideraciones de Montesquieu desean indicar los principios sobre los cuales los gobiernos deberían informarse, según cada modelo para poder durar: por ejemplo, no prueba que en todas las monarquías existe el honor, sino que debería existir, de lo contrario el gobierno sería «imperfecto»
(III, 11; 25)
y se debilitaría. De acuerdo con su fundamento relativista. Montesquieu insiste en la coherencia, entendida como *coherencia lógica* del sistema formada por gobierno-legislación y como

consistencia del propio sistema en el tiempo y en el transcurso de la historia. En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu desarrolla las ideas sobre el relativismo, la coherencia y la duración o la corrupción, con sus consecuencias sobre los gobiernos y la legislación.

El relativismo de Montesquieu y el espíritu de las leyes

El relativismo de Montesquieu proviene de su forma de abordar las leyes, es decir, como «relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas». Las leyes de los hombres se caracterizan por estar relacionadas con múltiples factores (clima, religión, tendencias, riqueza, etc.) y estas mismas relaciones, «juntas, forman lo que se llama el *espíritu de las leyes*»
(I, 3; 11).
El relativismo es el objeto central de estudio de la obra de Montesquieu, muestra de ello es su estructura: libro tras libro analiza los factores de relación con las leyes.

Para empezar, la relación de las leyes de un Estado debe ser coherente con la forma de gobierno que adopta. Las leyes electorales, por ejemplo, deben ser coherentes con la naturaleza republicana (democrática o aristocrática) o monárquica del gobierno que las establece (en los gobiernos despóticos no hay elecciones). Las leyes sobre la educación, en cambio, deben preparar a los ciudadanos en los principios que caracterizan la forma de gobierno en donde viven: en las repúblicas, la virtud: en las monarquías, el honor; en el despotismo, el miedo. Por lo general, las leyes deben promover una ética acorde con la forma de gobierno: el relativismo conlleva la búsqueda de la coherencia.

El espíritu de una nación puede entenderse de esta forma, como la síntesis de los términos con los cuales las leyes deberán relacionarse de forma coherente: «varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general»
(XIX, 4; 205).

El legislador, por norma, debe seguir este espíritu general en lugar de contradecirlo: por ejemplo, sería osado contradecir el

ímpetu, la alegría y en general el espíritu de los franceses con leyes que les fuesen en contra. Montesquieu no se muestra normativo en un modo radical, pero empuja a los legisladores a actuar en coherencia con la realidad en la que intervienen. El filósofo no indica normas específicas y absolutas, pero propone criterios para legislar según cada caso. El primer entono es la coherencia en cuanto a implicación con el relativismo.

Montesquieu asume el relativismo como principio analítico general: los elementos se deben observar en el conjunto de sus relaciones. Cuando habla de la defensa del territorio y de la potencia del Estado, escribe: «toda grandeza, toda fuerza, todo poder son relativos»
(IX, 8; 95).
Podríamos pensar que un Estado más grande tiene que ser más potente, pero Montesquieu esgrime que un territorio mayor puede ser atacado desde muchos más sitios y que la reubicación del ejército se vuelve más difícil. Todo es relativo y se debe tener en cuenta cualquier valoración.

Por otra parte, adoptar una postura relativista también significa admitir la diversidad: cosas diferentes tienen naturalezas diferentes, y las leyes, en cuanto son «relaciones» que derivan de estas naturalezas diferentes, deben asumir la diferencia. Por lo tanto. Montesquieu no solo afirma que todas las naciones conocen un derecho político (todas las sociedades tienen forma de gobierno), sino que también resulta imposible decir que una forma de gobierno es mejor por naturaleza que otra. Al contrario, «el gobierno más conforme a la naturaleza es aquel cuya disposición particular se adapta mejor a la disposición del pueblo al cual va destinado»
(I, 3; 10)
y raramente las leyes de una nación se adaptan a otra.

Montesquieu es sensible a la diversidad cultural y, en consecuencia a la diversidad histórica. En el Prefacio habla de las «historias de todas las naciones» (Prefacio, 3), en plural, y añade que ha estudiado el espíritu de la Antigüedad —para no considerar como semejantes casos realmente distintos— (Prefacio, 3). Existen las leyes de los fenómenos humanos, pero esto no significa que con

estos fenómenos se pueda negar o rechazar la diversidad.

Desde este punto de vista, incluso los juicios morales pueden relacionarse: Montesquieu habla de la habilidad comercial de los chinos y de lo que para los europeos es la deshonestidad. Observa que en el caso de los asiáticos, su habilidad se debe al clima, que en cierta medida les obliga por la precariedad de su agricultura, y, por lo tanto, a diferencia del caso de los europeos, esto no puede ser visto como algo negativo. «No comparemos, pues, la moral de los chinos con la de los europeos —concluye—. En Lacedemonia se permitía robar; en China se permite engañar»
(XIX, 20; 212).

Podríamos decir que, más que relativizar el juicio, deberíamos engañar al prejuicio. Si afirmamos que los chinos son ávidos comerciantes, ¿qué vamos a decir de los ingleses y de todo lo que han hecho en China? Nos referimos a las dos guerras del Opio
(1839-1842
y
1856-1860),
en las que Gran Bretaña se enfrentó a la China de la dinastía Qing para obligarla a abrir el mercado a los productos ingleses y, en especial, al opio que los ingleses importaban desde la India. Los cañonazos no son una muestra de astucia, pero la codicia desempeña un papel elemental en la contienda. ¿Montesquieu muestra un prejuicio negativo contra los chinos y uno positivo en favor de los ingleses? Lo más probable es que el punto de vista de Montesquieu no sea del todo imparcial (ya veremos más adelante su amor por Inglaterra) y tiene poca información sobre los chinos. Sin embargo, él no justifica el colonialismo (también lo estudiaremos más adelante) y su opinión sobre los chinos nos interesa como ejemplo de su relativismo.

Hay que decir que su relativismo no llega a ser un juicio apriorístico de igualdad o indiferencia para todas las cosas. Por ejemplo, Montesquieu no considera equivalentes ni iguales los diferentes tipos de gobierno: rechaza el despotismo y tampoco se fía de la república aristocrática, por la injusticia que supone la división entre nobles y plebeyos y por las tensiones que pueden producir:

«cuanto más se acerque a la democracia una aristocracia —escribe—, más perfecta será»; y al contrario, la aristocracia será peor si el pueblo se encuentra en condiciones de esclavitud (debemos recordar que en la Europa oriental, en el siglo XVIII, todavía existían los siervos de la gleba). Quien deba legislar en una república aristocrática deberá hacerlo de acuerdo con la naturaleza del gobierno, de lo contrario, incluso en sentido democrático, podría generar un conflicto que dañaría al gobierno y repercutiría negativamente en los ciudadanos. La sabiduría de un legislador no debe tender hacia un máximo absoluto —dicho en lenguaje matemático—, sino que debe alcanzar un máximo interno dentro del conjunto de relaciones que interesan al gobierno, al Estado o a la nación.

La relatividad de las leyes en el principio de gobierno

Hemos visto como las leyes se relacionan con la forma de gobierno. Ahora podemos añadir que las leyes también se relacionan con el principio de gobierno.

Veamos la república democrática: la virtud, el principio de cualquier república, puede ser vista como amor a la república. El amor a la república, sin embargo, coincide con el de la democracia, que a su vez coincide con el de la igualdad y —dice Montesquieu— a su vez una vez más con el amor a la «frugalidad»
(V, 3; 33):
sin frugalidad no se puede «disfrutar de los mismos placeres y tener las mismas esperanzas»
(V, 3; 33).
Admite que, en una democracia, la riqueza que sobrepasa las exigencias de la frugalidad debe destinarse a la patria, no al aumento del poder personal o a los placeres privados porque se pondría en peligro la igualdad. De esta forma, las leyes deben instituir la frugalidad y la igualdad que sea necesaria para que la democracia pueda prosperar. Se deben regular las sucesiones, los testamentos, las dotes de las mujeres, las donaciones y cualquier tipo de contrato que implique una distribución de la riqueza. Deben «establecer un censo que reduzca o fije las diferencias hasta cierto punto» y luego «igualar las desigualdades, por decirlo así, con cargas que impondrían a los ricos y facilidades que darían a los pobres»
(V, 5; 36).
De ahí se derivan la igualdad y la frugalidad necesarias para la salud de la democracia. Para que un gobierno dure más tiempo, las leyes deben ser coherentes con sus principios.

Ahora bien, podríamos discutir sobre si Montesquieu parece poco interesado en la igualdad económica y más en la jurídica; a lo cual respondemos con dos argumentos: en primer lugar, el interés

de Montesquieu por la igualdad económica es más bien negativo, es decir, teme sus efectos adversos.

Montesquieu no busca la igualdad económica en sí misma, sino, como mucho, cuando esta viene precedida de una austeridad y de una sencillez en las costumbres de origen clásico y, por lo tanto, por razones morales más que económicas y sociales. Y así declara que, en una república democrática, el ciudadano al nacer contrae una deuda eterna con la patria. Su discurso nos recuerda al de Platón en *La República*, con un tono claramente clásico al abogar por una cultura austera para una república antigua como Esparta o Roma.

En segundo lugar, y seguramente es más significativo, Montesquieu solo pide la igualdad económica para las repúblicas democráticas. En las repúblicas aristocráticas, la situación es diferente: al pueblo le conviene un espíritu moderado, no tanto de igualdad, porque una verdadera igualdad resulta imposible por ley. Para compensar esta situación de inevitable desigualdad, las nobles deben ser capaces de ofrecer moderación, no deben mostrar ostentación, sino esconder su distinción. Según Montesquieu, la desigualdad entre los nobles que gobiernan y el pueblo gobernado es una de las dos causas principales de tensión en los gobiernos aristocráticos (la otra es la desigualdad entre los miembros del propio gobierno) y, de esta forma, esta debe tratarse sin dilación, por ejemplo, mediante la reducción de los privilegios fiscales. Las leyes deberán impedir la creación de grandes patrimonios nobiliarios y «en todo momento mortificar el orgullo dominador», pero sin llegar a empobrecer a los nobles, porque les impediría gobernar en óptimas condiciones. Una vez más, las leyes deben promover la duración del gobierno, siempre en coherencia con su naturaleza y sus principios.

En lo que se refiere a la monarquía, la igualdad económica es indeseable. Las leyes se basan en el honor la nobleza es hereditaria y la gestión de las propiedades y la fiscalidad deben contribuir a conservar el poder. No se puede someter al pueblo a una explotación insostenible, pero en este caso la desigualdad económica es una condición necesaria y coherente con la naturaleza y el principio del gobierno. Si en una república aristocrática los

nobles deben ofrecer moderación, en una monarquía pueden caer en el lujo, que de hecho es coherente con las exigencias de la monarquía, de la distinción y del honor (de acuerdo con el pensamiento general del siglo XVIII, Montesquieu considera que el lujo es un mecanismo de redistribución de la riqueza gracias a los gastos superfluos de quien la tiene hacia los que no).

Sobre sus consideraciones sobre el lujo y, en general, sobre las relaciones económicas, Montesquieu muestra un relativismo claro y una tendencia a diferenciar los juicios y las valoraciones relacionadas con el principio de gobierno: «las repúblicas se acaban cuando se apodera de ellas el lujo; las monarquías cuando entra la pobreza»
(VII, 4; 72).
En el despotismo, el lujo puede entenderse, puesto que es una forma de reacción contra la incertidumbre constante del futuro.

Los razonamientos que hemos descrito influyen en ámbitos diversos de la legislación: Montesquieu considera y trata de forma relativa temas diferentes como el comercio, la moneda y la ropa de las mujeres, el matrimonio y la familia como objeto de legislación (¿habría estado de acuerdo con la política de China sobre el hijo único y su reciente cambio? Lo más seguro es que la habría valorado en relación con la forma de gobierno, las costumbres del pueblo y la situación demográfica).

Una vez más, Montesquieu atribuye a las diferentes formas de gobierno la complejidad para legislar. Destaca que en las monarquías las leyes son difíciles de aplicar, porque el honor es un aspecto delicado y que además se distinguen las condiciones y los tribunales (nobles y plebeyos disponen de tribunales diferentes), hecho que aumenta la complejidad. En los sistemas despóticos es lo contrario, las leyes son muy simples: en verdad no existen leyes, porque nada debe poder frenar al déspota y porque la vida, los bienes y el honor de los súbditos no se tienen en cuenta, ya que domina el miedo. En una república, el cuidado por la vida y los bienes de los ciudadanos es crucial y forma un entramado complicado de leyes semejante al de la monarquía.

Montesquieu también habla de la severidad de las penas, pero en relación con el principio de gobierno. La severidad de las penas es típica del despotismo porque es un sistema basado en el miedo, pero no es así en la monarquía o en la república: en estas, el legislador se concentra más en la prevención que en la represión de los delitos. Además, en una monarquía el soberano debe mostrar clemencia, una calidad digna de un rey. En cambio, en una república el pueblo debe ser virtuoso y las penas no serán necesarias.

Si unimos al relativismo la postura típica de la Ilustración, Montesquieu argumenta racionalmente en contra de las penas severas en la monarquía y en la república: en los Estados europeos, la severidad de las penas y la libertad aumentan y disminuyen en relación inversa. Los hombres se acostumbran a la severidad de las penas y las penas llegan a perdonar su propia ineficacia; el problema radica en la impunidad de los delitos, no en la moderación de las penas. Una posible crueldad de las penas —Montesquieu piensa en los castigos corporales y en la tortura— actúa como una forma de corrupción moral porque acostumbra a los ciudadanos a la dureza. Solo en el caso del despotismo, en nombre de la coherencia de las leyes y del gobierno, llega a insinuar que la tortura puede ser racional, pero enseguida apunta que «oigo la voz de la Naturaleza que clama contra mí»
(VI, 17; 67),
y ya no vuelve a hablar más de ello.

La relatividad de las leyes en el clima

El relativismo de Montesquieu también se confirma cuando establece una relación entre leyes y clima —se entiende «clima» como el conjunto de condiciones atmosféricas—, a través del carácter y las pasiones de los hombres en los diferentes climas: «si es verdad que el carácter del alma y las pasiones del corazón son muy diferentes según los distintos climas, las leyes deberán ser relativas a la diferencia de dichas pasiones y de dichos caracteres» (XIV, 1; 155).

Y más adelante: «las diferentes necesidades en los diferentes climas han dado origen a los diferentes modos de vida, y estos, a su vez, han dado origen a las diversas especies de leyes» (XIV, 10; 160).

La condiciones climáticas influyen en los estilos de vida y en la constitución del individuo y, por lo tanto, en sus leyes, Montesquieu trata este tema de forma amplia, veamos algunos de sus ejemplos.

Los pueblos de los países cálidos son «tímidos como los ancianos» a causa del efecto del calor, que les provoca una disminución del vigor físico. En cambio, en los países fríos son «valientes como los jóvenes» (XIV, 2; 155): el clima actúa sobre la constitución física y en consecuencia sobre el carácter y el comportamiento. Por lo tanto, los pueblos del norte a menudo son libres por ser valientes y los del sur, en cambio, temerosos y esclavos. Los efectos del clima llegan incluso a manifestarse en las condiciones políticas.

Se podría proponer una analogía sobre la desigualdad entre sexos: según Montesquieu en los climas cálidos es algo natural, porque las mujeres envejecen con rapidez a causa del clima. Cuando son jóvenes son bellas pero sin instrucción, cuando maduran tienen instrucción pero ya no son bellas. Lo que significa que nunca

consiguen mostrar a los hombres la influencia de una mujer que es bella e instruida al mismo tiempo. Por lo tanto, en los climas cálidos la desigualdad entre sexos es natural y la poligamia está justificada (en los climas cálidos, los hombres tienen menos necesidades materiales y resulta más fácil para un hombre mantener un mayor número de mujeres y niños). En los climas templados, la belleza de las mujeres dura más tiempo y estas se casan más tarde, cuando son más maduras y tienen más conocimientos: de esta forma se establece, «naturalmente, una especie de igualdad entre los dos sexos»
(XVI, 2; 176).

En los países fríos, como los hombres abusan del consumo de alcohol los beneficios de la razón se trasladan hacia las mujeres. Esto influye en la relación entre sexos, en las costumbres y en los usos y, en consecuencia, en las leyes.

Para Montesquieu, la influencia del clima en las relaciones entre sexos es significativa: «el clima es el que debe decidir sobre estas cosas» (XVI, 11; 181). Una vez más, esto no significa que Montesquieu se esconda a la hora de declarar sus preferencias en ciertas costumbres: «de la poligamia en sí misma», por ejemplo, habla claramente cuando dice que le parece un «abuso» (XVI, 6; 178). La sumisión de las mujeres a los hombres le parece más coherente en gobiernos despóticos que en una república.

Ahora que hablamos de hombres y mujeres, de Oriente y Occidente, podríamos pensar que Montesquieu vuelve a manifestar sus prejuicios, compartidos con otros hombres de su época, y que deja a un lado el relativismo. Por ejemplo, parece evidente que el filósofo no cree en la paridad entre sexos: se observa cuando escribe que en las relaciones entre hombres y mujeres la iniciativa es una característica del hombre, mientras que la «vergüenza» es una capacidad de la mujer
(XVI, 12; 181).
Montesquieu solo argumenta en favor de la paridad sobre algunos temas específicos: por ejemplo, el derecho de repudiar al cónyuge debe ser para los dos o para nadie de los dos. Pero ¿no echa prejuicios sobre los pueblos asiáticos y de oriente Medio cuando

afirma que el despotismo es «típico de Oriente» y que la religión musulmana, por su crueldad, sería adecuada para un gobierno despótico?

La objeción a esta afirmación estaría bien justificada, incluso se podrían añadir otras: las informaciones de que dispone Montesquieu sobre Oriente parecen insuficientes y poco precisas, a lo mejor porque se basan en relatos de viajes, en historiadores y en estudiosos de su época y de siglos anteriores, desde Tácito hasta Jean-Baptiste DuHalde. Las informaciones no gozan de mucho crédito: ¿cómo pueden considerarse China y Japón como regiones con clima «cálido»?
(XVII, 3; 186).
También alguna de las relaciones de causa-efecto que establece entre los factores climáticos y los cambios en la constitución de los hombres parecen poco probables o incluso divertidas; ¿cómo se puede pensar que el calor convierte a los hombres sin vigor y «tímidos como los ancianos?» No obstante, encontramos elementos en defensa de Montesquieu.

En primer lugar, es verdad que sus fuentes a lo mejor no son las adecuadas y que tampoco las examina como lo haría un estudioso en la actualidad, pero hay que admitir la gran cantidad de fuentes que usa y que consulta con afán. Montesquieu demuestra una grandísima erudición y una voluntad insaciable de conocer.

En segundo lugar, los prejuicios son evidentes en Montesquieu, pero no logran nunca anular su relativismo. Se interponen, pero no resultan definitivos; cuando dice que los pueblos del norte son más fuertes y virtuosos que los del sur, por ejemplo, no sugiere que los hombres de climas cálidos tengan una peor constitución que los de los climas fríos. A los europeos que vayan a la India, añade, les ocurrirá lo mismo que a los indios: sentirán los mismos efectos causados por el clima local y, al igual que ellos, perderán su fuerza y su virtud. Además, el clima cálido también puede producir efectos positivos: la bondad y la sinceridad de los indios, por ejemplo, serían también causadas por el clima. Ningún juicio entre occidentales y orientales, o entre pueblos europeos y de fuera de Europa, justifica a ojos de Montesquieu una atrocidad como la que

perpetraron los españoles en América o la esclavitud con la cual los europeos han sometido a los africanos.

En tercer lugar, la idea de que el clima influye en la constitución física y en las costumbres puede parecer un tanto ingenua, pero bien sopesada. Ocurre algo parecido a cuando la frenología, en los siglos XVIII y XIX, sugería que las diferentes áreas del cerebro dirigían determinadas funciones psíquicas: ¿era la prueba de la existencia física del amor materno y también del sentido común? La idea nos puede hacer gracia. Sin embargo, era más profunda de lo que parece, porque en el campo de la neurociencia contemporánea ya se ha consolidado la idea de las áreas del cerebro especializadas en funciones. Montesquieu establece una relación entre el clima, la constitución física, las costumbres y las leyes. A pesar de que a veces esta relación no nos convence, debemos admitir la complejidad del argumento con la cantidad de factores que el filósofo emplea y, sobre todo, que con el paso de los siglos una de las ideas ha sido aceptada: hay que tener en cuenta el aspecto físico y el entorno de los hombres incluso cuando hablamos del aspecto social y cultural e histórico (la Ilustración tiende hacia el empirismo y la antimetafísica).

Montesquieu no apuesta por un determinismo naturalista férreo. No dice que el hombre está sujeto a las causas ambientales y que estas lo determinan. Al contrario, afirma que las leyes pueden contrarrestar los efectos del clima y que a menudo deberían hacerlo: si el clima desanima u trabajar y provoca pereza, las leyes deberían incitar a la acción. Así pues, Montesquieu no reduce la cultura humana a las simples consecuencias de las variabilidades físicas, sino que entiende que el ambiente natural actúa sobre la constitución física del individuo y sobre su estilo de vida. También recuerda, tanto a legisladores como a nosotros, que sería un error no tenerlo en cuenta.

La corrupción de los principios y la caída de los gobiernos

Volvamos a las diferentes formas de gobierno: Montesquieu también se sirve de ellas para explicar la caída de los gobiernos. Según el filósofo, las cosas humanas son perecederas y eso vale también para los gobiernos: caen de manera inevitable por su debilidad o por la acción de una causa externa. Lo que origina a menudo la caída de un gobierno es la corrupción de su principio básico: «la corrupción de cada gobierno empieza casi siempre por la de sus principios»
(VIII, 1; 79).

Esto no nos debería sorprender demasiado: ya hemos dicho que la consistencia de un sistema formado por un gobierno y sus leyes, su cohesión y su estabilidad en el tiempo depende de su coherencia. Si las leyes deben corresponder al principio de gobierno, que es el eje sobre el cual se define la coherencia general del sistema, no puede sorprendernos que su corrupción conlleve, según Montesquieu, la debilidad del gobierno y, antes o después, su caída.

De este modo, se consideran las diferentes formas de gobierno y sus formas de corrupción: una democracia se corrompe cuando empieza a desaparecer el espíritu de igualdad, porque entonces se refuerza la aristocracia o el gobierno de uno solo. Pero también por un exceso de igualdad si decae el respeto hacia el senado, los magistrados y otros funcionarios a los cuales se confía la gestión del gobierno, porque entonces se pierde el orden político-social, se extiende la ambición, muchos se convierten en pequeños tiranos y al final uno de ellos se hace con el poder. Para Montesquieu, el espíritu de la igualdad no consiste en eliminar la autoridad y la obediencia, sino en que los superiores sean nuestros semejantes.

En otras palabras, en una auténtica democracia se es igual en calidad de ciudadano y no en calidad de magistrado, juez, padre o jefe. El principio puede corromperse tanto por defecto como por

exceso: Montesquieu, como veremos enseguida, es el filósofo de la moderación. Para él, de los extremos solo se pueden esperar consecuencias negativas.

Veamos las repúblicas aristocráticas: estas se corrompen cuando los nobles quieren aumentar su poder en lugar de velar por la república y actúan sin moderación. Su poder se vuelve absoluto y en lugar de muchos monarcas se tienen muchos déspotas. El cuerpo que gobierna se separa del cuerpo gobernado y la corrupción se extiende. El gobierno caerá.

En la monarquía, su principio fundamental se corrompe cuando los altos cargos se convierten en un símbolo de virtud máxima y cuando «el honor está en contradicción con los honores»
(VIII, 7; 83).
Sin embargo, también se puede determinar la corrupción de un gobierno cuando se pierde el ordenamiento que lo caracteriza en su naturaleza y con el cual el monarca manda dentro del marco legal establecido junto con los cuerpos intermedios: es decir, la monarquía también se corrompe cuando se reducen las prerrogativas de los órdenes y los privilegios de las ciudades. Y entonces se tiende al despotismo: «la monarquía se pierde cuando el príncipe, poniéndolo todo en relación exclusiva consigo mismo, llama Estado a su capital, capital a su corte y corte a su persona».
(VIII, 6; 82).

En esta idea aparece de forma evidente la voluntad de Montesquieu de defender los parlamentos de la nobleza de toga a la que él mismo pertenece; pero también su aversión a Luis XIV —el Rey Sol— y a su concepción absolutista de la monarquía, tal y como recuerda su célebre frase «El Estado soy yo».

La corrupción de la monarquía parece indeseable porque desemboca con facilidad en despotismo. En general, para Montesquieu la corrupción de un gobierno parece ser un mal que va de un gobierno moderado, ya sea republicano o monárquico, a un gobierno que nunca es moderado y basado en el despotismo: se pasa de un gobierno en el cual la libertad del ciudadano se protege mediante el equilibrio de poderes a uno en el que la libertad no se

protege. Volveremos a hablar de la relación de poderes, moderación y libertad, más adelante. Concluyamos primero el discurso sobre la corrupción de los gobiernos y su relación con el despotismo (un discurso que, como veremos y dicho sea de paso, Montesquieu ya había desarrollado en *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*).

Montesquieu afirma que el despotismo, a diferencia de las otras formas de gobierno, «perece por defecto interno» (VIII, 10; 84) y solo dura cuando una causa externa y accidental —clima religión, situación o ánimo del pueblo— le impide seguir su proceso natural. Su vicio interno permanece y vuelve a aparecer cuando la causa accidental se debilita. Pero ¿en qué consiste este vicio interno que determina fatídicamente la corrupción del despotismo? Montesquieu declara que en esta forma de gobierno todo está sujeto a la voluntad del príncipe, pero que los súbditos y los funcionarios deben actuar según su propia voluntad: no pueden seguir una ley que no existe y nunca pueden adivinar la voluntad del príncipe. Por lo tanto, estos están obligados a actuar según su voluntad o capricho, y por ello una de las características del despotismo es la anarquía general. El despotismo es frágil por su conflictividad o contradicción y Montesquieu añade otras formas en que esta contradicción puede manifestarse. Sin embargo, nos limitaremos a ver que la contradicción es lo opuesto a la coherencia.

«De la esclavitud de los negros»

En el capítulo XV de *El espíritu de las leyes*, Montesquieu trata el tema de la esclavitud con la espléndida ironía del siglo XVIII. Se trata de un fragmento que merece ser leído.

> Si tuviera que defender el derecho que hemos tenido de esclavizar a los negros, diría lo siguiente:
>
> Los pueblos de Europa, después de haber exterminado a los de América, tuvieron que esclavizar a los de África para emplearlos en la roturación de tan gran cantidad de tierras. El azúcar sería demasiado caro si no se emplearan esclavos en el trabajo que requiere el cultivo de la planta que lo produce.
>
> Estos seres de quienes hablamos son negros de los pies a la cabeza y tienen además una nariz tan aplastada que es casi imposible compadecerse de ellos.
>
> No puede cabernos en la cabeza que siendo Dios un ser tan infinitamente sabio, haya dado un alma, y sobre todo un alma buena a un cuerpo totalmente negro.
>
> Es tan natural pensar que la esencia de la Humanidad la constituye el color que los pueblos de Asia, al nacer eunucos, privan siempre a los negros de la relación que tienen con nosotros de una manera más señalada.
>
> Se puede juzgar a los seres según el color de la piel como se juzga según el color de los cabellos, pera los europeos, que fueron los mejores filósofos del mundo, en esto de tal trascendencia que daban muerte a todos los pelirrojos que les caten entre las manos. Prueba de que los negros no tienen sentido común es que hacen más caso de un collar de vidrio que del ora el cual goza de gran consideración en las naciones civilizadas.
>
> Es imposible suponer que estas gentes sean hombres, porque si los creyéramos hombres se empezarían a creer que nosotros no somos cristianos. Algunos cortos espíritus exageran demasiado la injusticia que se hace a los africanos, pues si fuese tal como dicen, a los príncipes de Europa que conciertan entre ellos tantos convenios inútiles se les habría ocurrido la idea de concertar un

convenio general en favor de la misericordia y de la compasión.

El territorio y las causas externas de la caída de los gobiernos

El ejemplo más claro de la caída de un gobierno por causa externa lo encontramos cuando se da una agresión militar con victoria por parte de un país enemigo. También en este caso Montesquieu diferencia posibilidades y dinámicas en las diferentes formas de gobierno y las relaciona con las dinámicas de la extensión del territorio como causa interna de duración u ocaso.

Empecemos primero con la república. Para Montesquieu, esta debe tener un territorio limitado: los grandes territorios conllevan grandes riquezas y poder, cierto, pero al final se centran más en los detalles que en lo general, lo que provoca que el principio de gobierno se debilite y se derrumbe. En resumen, un gran territorio para una república es una causa interna de declive. Un territorio delimitado es mejor desde este punto de vista, porque todo se encuentra cerca del ciudadano y el bien público resulta más evidente; Esparta duró, dice Montesquieu, porque tras cada guerra permanecía con el mismo territorio pequeño de antes del conflicto. Por otra parte —ahora aparecen las causas externas—, un territorio pequeño pone en riesgo la república porque puede ser invadida por una potencia extranjera, y eso, tarde o temprano, sucede.

Entonces, ¿las repúblicas están condenadas? Montesquieu no imagina las repúblicas actuales, las cuales se encuentran dentro Estados nacionales que en el siglo XVIII tenían, en general, gobiernos monárquicos, como Francia; pero encuentra una posible salvación en las federaciones: muchas pequeñas repúblicas pueden federarse para resistir conjuntamente contra las invasiones (a finales de siglo, estas consideraciones de Montesquieu sobre las federaciones servirían a los federalistas norteamericanos en sus debates sobre la creación de los Estados Unidos y en su Constitución). Es el caso de Holanda y Suiza, o, como ya hemos visto, en parte también de Alemania.

Por otro lado, a Montesquieu no le debe pasar por alto que las repúblicas, incluso federadas, no desempeñan un papel de primer orden en la política europea de su época. En consecuencia, considera que las monarquías resisten mejor las agresiones.

El territorio de una monarquía debe ser de unas dimensiones medianas: si es demasiado pequeño, el príncipe se verá obligado a oprimir al pueblo para aumentar su riqueza, pero el pueblo no tardará en reaccionar y en poco tiempo se instaurará una república. Si el territorio fuese grande, los nobles más fuertes escaparían al control del monarca y de las leyes y dejarían de obedecer. La monarquía terminaría dividiéndose, por lo que el Estado se disolvería o el monarca se vería obligado a aplicar medidas de un gobierno despótico; el gobierno monárquico pasaría a ser despótico. Un territorio de dimensiones medianas puede evitar caer en esta situación, un ejército tiene capacidad para defenderlo y pueden establecerse plazas en las fronteras. La moderación —en este caso la extensión mediana de un territorio— es la elección que mejor garantiza una duración en el tiempo.

Una vez más, el despotismo es lo contrario. Este, para resistir a los ataques externos, adopta esta estrategia: devasta las fronteras hasta convertirlas en desiertos y de esta forma introduce un elemento defensivo entre el centro del territorio, habitado, y los enemigos externos. El despotismo aplica esta táctica porque normalmente ocupa grandes extensiones de territorio. De hecho, despotismo y grandes territorios siempre van juntos. Un gran imperio debe tomar decisiones con rapidez que compensen la distancia, los gobernadores deben sentir el miedo a recibir un castigo por su posible negligencia, además, en un imperio una sola persona toma las decisiones y estas cambian según las circunstancias del gran territorio. Solo un gobierno despótico es capaz de defender los grandes territorios frente a las agresiones exteriores (aunque hayamos dicho que los gobiernos despóticos se derrumban por debilidades internas).

El resultado de estas consideraciones es sabido: según Montesquieu, todo se debe analizar, también la extensión del territorio y sus implicaciones en la duración de un gobierno,

teniendo en cuenta el conjunto de todas sus relaciones.

Si además analizamos la diferencia entre guerra defensiva y guerra de agresión, aparece otra característica del pensamiento de Montesquieu: se preocupa de la conservación del gobierno, no de su potencia. La fuerza, escribe el filósofo, radica en la seguridad frente a los ataques, no en el potencial ofensivo. Cuando habla de guerra de agresión, Montesquieu se preocupa sobre todo de reducir los daños. Afirma que el uso de la fuerza militar se regula mediante el derecho de la gente y los Estados tienen derecho a utilizar la fuerza basándose en el mismo principio de legítima defensa que vale para las personas, es decir, para protegerse.

Así pues, la guerra de agresión se justifica solo como guerra defensiva y preventiva. Sin embargo, desde el nazismo hasta la campaña estadounidense en Afganistán, la historia contemporánea nos ha mostrado hasta qué punto puede utilizarse el concepto de guerra defensiva y preventiva. Montesquieu admite esta posibilidad con la única condición de respetar «lo estrictamente justo», de lo contrario «ríos de sangre inundarán la Tierra»
(X, 2; 96).
También recuerda a los vencedores que la conquista conlleva la conservación y el uso de lo conquistado y no su destrucción. Ningún conquistador, dice Montesquieu tiene derecho a matar a los ciudadanos del Estado conquistado ni a convertirlos en sus siervos. La bondad debe caracterizar la política de los conquistadores, los cuales deben respetar la vida, las leyes y las costumbres de los ciudadanos del Estado conquistado y gobernarlo en su interés. Así lo hacía Alejandro Magno, dice Montesquieu, y en la actualidad también es lo que defiende el derecho internacional, empezando por el IV Convenio de Ginebra, si bien las políticas imperialistas lo vulneran constantemente.

La libertad política, el equilibrio entre poderes y la garantía

Hemos dicho que cualquier gobierno está destinado a caer, ya sea por causas externas o internas e independientemente de su mayor o menor grado de perfección. Tras hablar del gobierno inglés, que le parece el mejor de todos los analizados, Montesquieu escribe: «Como todas las cosos humanas tienen un fin, el Estado del que hablamos, al perder su libertad, perecerá también. Roma. Lacedemonia y Cartago perecieron. Este Estado morirá cuando el poder legislativo esté más corrompido que el ejecutivo»»
(XI, 6; 114).
Con su típica serenidad, Montesquieu acepta que todas las cosas tienen un final, pero no renuncia a apoyar la causa de la libertad. El gobierno inglés le parece el mejor de todos por el modo en que este garantiza la libertad política.

La reflexión sobre la libertad política es, en cierta medida, el núcleo de la obra de Montesquieu. Trata este tema con la observación de que «cada cual ha llamado *libertad* al gobierno que se ajustaba a sus costumbres o a sus inclinaciones»
(XI, 2; 106).
Frente a esta confusión y contra la idea de que la libertad política consiste en «hacer lo que uno quiera», Montesquieu afirma que «la libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten»
(XI, 3; 106).
La libertad no es ni licencia ni anarquía, sino libertad de actuar dentro de los límites de la ley: solo la ley nos protege del arbitrio y del abuso de autoridad.

Sin embargo, para que la ley proteja de verdad la libertad de los ciudadanos, es necesario un equilibrio en los poderes del gobierno. La premisa de Montesquieu se basa en que no existen formas de gobierno libres por sí mismas: los gobiernos libres son los gobiernos moderados, en los cuales «el poder frene al poder»

(XI, 4; 106).
Entonces, «hay en cada Estado tres clases de poderes; el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho de gentes y el poder ejecutivo de los que dependen del derecho civil»
(XI, 6; 107).

Por el poder legislativo, el príncipe, o el magistrado, promulga leyes para cierto tiempo o para siempre, y enmienda o deroga las existentes. Por el segundo poder, dispone de la guerra y de la paz, envía o recibe embajadores, establece la seguridad, previene las invasiones. Por el tercero, castiga los delitos o juzga las diferencias entre particulares. Llamaremos a este poder judicial, y al otro, simplemente, poder ejecutivo del Estado. […] Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el Senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente
(XI, 6; 107).

La separación de poderes hace que se frenen entre ellos, como en un sistema de pesos y contrapesos, y que de esta forma nadie ni ningún organismo pueda oprimir al ciudadano. Si el poder ejecutivo y el judicial son independientes, el ciudadano tiene garantías frente a un posible arresto arbitrario por parte del poder ejecutivo: un juez independiente no aceptaría el arresto y dejaría al ciudadano en libertad, pero si el poder judicial estuviese controlado por el mismo organismo que ha decretado el arresto, el ciudadano no podría recurrir a un tercer poder para defenderse y entonces perdería el derecho a estar en libertad.

Así, Montesquieu no se engaña cuando defiende la libertad gracias a la buena relación entre los ciudadanos y las instituciones. Al contrario, reconoce que cualquier sociedad evoluciona gracias a los conflictos y que no podría ser de otro modo. Para impedir que los conflictos se transformen en opresión recíproca, es necesario mantener en equilibrio las fuerzas que actúan en la sociedad, empezando por las que forman los tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial.

En su célebre presentación del sistema de gobierno inglés, Montesquieu afirma que este lleva a cabo la separación y el equilibrio de poderes mejor que ningún otro. Montesquieu observa que en Inglaterra los representantes ejercen el poder legislativo, divididos en un cuerpo de representantes del pueblo (Cámara de los Comunes) y en un cuerpo con representantes de los nobles (Cámara de los Lores). Se confía el poder ejecutivo al monarca y a sus ministros, y esto garantiza una acción independiente del poder legislativo, además de ofrecer una capacidad de reacción mucho más rápida al gobierno. Además, el poder ejecutivo tiene la facultad de parar las iniciativas del legislativo y así impide que este último rompa el equilibrio de poderes atribuyéndose todo el poder. A su vez, el poder legislativo tiene la facultad de comprobar que el ejecutivo haya actuado de acuerdo con las leyes promulgadas y castigar, si fuese necesario, a los ministros responsables. En resumen, los dos poderes se frenan el uno al otro. A ello hay que añadir su separación del poder judicial (excepto algún caso aislado, según Montesquieu).

Esta es, a ojos del filósofo, la feliz situación de la Inglaterra del siglo XVIII. En cambio, en las otras monarquías europeas, el gobierno no tiende hacia la libertad como en Inglaterra (también podría ser una señal de la naturaleza republicana escondida bajo un disfraz de monarquía del gobierno inglés), sino que solo aspiran a la gloria de los ciudadanos, del Estado y del monarca. Esto se observa en la falta de separación de poderes: si bien el monarca no ejerce por lo general el poder judicial, en él se concentran el poder legislativo y el ejecutivo. No obstante, no significa que este espíritu de gloria que recorre las monarquías europeas no pueda lograr «grandes cosas» (XI, 7; 114).
Pero solo la Constitución inglesa garantiza, gracias a su equilibrio de poderes, la libertad política del ciudadano. ¿Debemos deducir que los otros Estados deberían imitar a Inglaterra o que la «gran libertad política» que se vive en Inglaterra rebaja la política moderada de los demás Estados? Montesquieu responde: «¿Cómo lo iba a decir yo, que creo que el exceso de razón no es siempre deseable y que los hombres se adaptan mejor a los medios que a los extremos?»

(XI, 6; 114).

Para Montesquieu, la moderación es un valor fundamental. Y añade «Afirmo que el espíritu de moderación debe ser el del legislador, y creo que no he escrito esta obra más que para probarlo; el bien político, como el moral, se encuentra siempre entre dos extremos»
(XXIX, 1; 393).
Lo que acabamos de ver sobre el equilibrio entre poderes también demuestra que la moderación debe entenderse en *El espíritu de las leyes*, no solo como una «medida media», o desconfianza hacia el exceso, sino también como la forma en que las fuerzas se controlan las unas a las otras: la moderación de Montesquieu no es estática, sino dinámica.

Para terminar; Montesquieu añade otra reflexión política que podríamos llamar *garantía*. Reafirma que la libertad política «consiste en la seguridad, o al menos en la opinión que se tiene de la propia seguridad»
(XII, 2; 129),
y observa que en la seguridad del ciudadano intervienen claramente las leyes penales del Estado. Con el fin de asegurar la libertad política de los ciudadanos, las leyes, y en especial las leyes penales, deben garantizar procesos justos.

Montesquieu aparta de los juicios los testigos poco concluyentes, las delaciones, las indiscreciones, las afirmaciones sin base y, en general, todo aquello que pueda poner en entredicho la veracidad de un juicio. Pone especial atención en las sentencias y a la hora de dirigir un proceso, sobre todo en los acusados por magia, homosexualidad, herejía y crimen de lesa majestad, que con facilidad pueden ser víctimas de abusos o de violencia excesiva. Insiste en que las fórmulas legales deben ser claras. En definitiva, pide garantías para los ciudadanos:

> en los Estados moderados, en los que se tiene en consideración la cabeza del último ciudadano, no se priva a nadie de su honor ni de sus bienes sin que preceda un largo examen; ni se priva a nadie de la vida más que cuando la misma patria le ataca, y esta solo le ataca

dejando en sus manos todos los medios posibles de defensa (VI, 2; 55).

Una vez más, en el despotismo encontraremos un modelo donde la rapidez de la administración de la justicia no es un buen ejemplo, porque esta rapidez implica una objetividad y un desinterés hacia la vida, los bienes y el honor de los súbditos. «Todos los hombres son iguales en el gobierno republicano, así como en el despótico: en el primero porque lo son todo, en el segundo porque no son nada» (VI, 2; 56).

Así pues, la separación de poderes y las garantías del ciudadano frente a la ley son los pilares de la libertad política. Esta es la lección que imparte Montesquieu y que los revolucionarios de 1789 adoptarán y reafirmarán en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*: «Una sociedad en la que la garantía de los derechos no está asegurada, ni la separación de poderes determinada, no tiene Constitución» (art. 16). Como decíamos al principio, las ideas de Montesquieu alcanzan la realidad histórica de las instituciones políticas.

«Sobre la Constitución de Inglaterra»

En el capítulo seis del libro XI de *El espíritu de las leyes*, Montesquieu formula su teoría sobre la separación de poderes y habla sobre la relación de la Constitución de Inglaterra con la libertad del ciudadano.

Este capítulo es una parte fundamental de la obra. Veamos algunos fragmentos:

> Hay en cada estado tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de los asuntos que dependen del derecho de gentes y el poder ejecutivo de los que dependen del derecho civil.
>
> […]
>
> La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad del espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro.
>
> […]
>
> Tampoco hay libertad si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor.
>
> Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos las diferencias entre particulares. En la mayor parte de los reinos de Europa, el gobierno es moderado porque el príncipe, que tiene los dos primeros poderes, deja a sus súbditos el ejercicio del tercero. En Turquía donde los tres poderes están reunidos en la cabeza del sultán, reina un terrible despotismo.
>
> […]
>
> He aquí, pues, la constitución fundamental del gobierno al que nos

referimos: el cuerpo legislativo está compuesto de dos partes, cada una de las cuales tendrán sujeta a la otra por su mutua facultad de impedir, y ambas están frenadas por el poder ejecutivo, que lo estará a su vez por el legislativo.

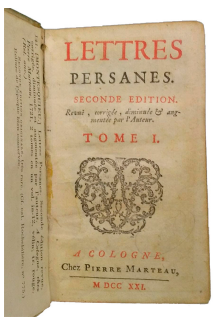
[…]

No soy quién para examinar si los ingleses gozar ahora de libertad o no. Me basta decir que está establecida por las leyes, y no busco más.

No pretendo con esto rebajar los demás gobiernos, ni decir que esta suma libertad política de va a mortificar a los que solo la tienen moderada.

Cartas persas

Cartas anónimas


LETTRES
PERSANES.
SECONDE EDITION.
Reuni, corrigée, diminuée & augmentée par l'Auteur.
TOME I.
A COLOGNE,
Chez PIERRE MARTEAU,
M DCC XXI.

Portada de la segunda edición de las *Cartas persas* (1721).

Montesquieu alcanza su primer éxito como escritor con las *Cartas persas*, publicadas por primera vez en 1721 y consideradas como una novela epistolar. Según dice su hijo Jean-Baptiste, Montesquieu ya había probado el género epistolar en un escrito juvenil que, sin embargo, no ha llegado a nuestros días. En este, el futuro presidente respondía a la tesis que defiende que los paganos merecen la condena eterna por su idolatría. Tanto a finales del siglo XVII como en el siglo XVIII, se popularizó el género epistolar en diferentes ámbitos. Muestra de ello es el éxito que cosechó en toda Europa *turco*
L'esploratore
(1684), del genovés Gian Paolo Marana, y que seguramente fue el modelo que seguir para la creación de las *Cartas persas*. Otras obras de referencia son las «Cartas históricas»
(1692-1728),

las jesuíticas «Cartas edificantes y curiosas»
(1703-1776)
y las «Cartas históricas y galantes»
(1707-1717),
en las que lectores y escritores debatían e intercambiaban sus opiniones. A su vez, las *Cartas persas* son un modelo para las novelas epistolares posteriores, como *Pamela* (1740) de Samuel Richardson, *Las desventuras del joven Werter* (1774) de Johann Wolfgang Goethe, o las *Últimas cartas* de Jacopo Ortis (1802) de Ugo Foscolo.

En el prefacio de su obra, Montesquieu se presenta como un simple traductor y editor que publica estas cartas: «Los persas que aquí escriben convivían conmigo —dice—, pasábamos todo el tiempo juntos»[5] y comenta que ha copiado las cartas que le habían mostrado, las ha traducido y adaptado para el público francés, y ahora se decide a publicarlas. El uso de semejante simulación, con una segunda apariencia (las cartas recogidas y publicadas) para negar la primera, la del texto (las cartas son obviamente elaboradas por el autor), era frecuente en el siglo XVIII y también en el XIX, y sirve para fundamentar, más o menos a modo de juego, y reivindicar la veracidad del texto: esto que publico —declara jocoso el autor— no es fruto de mi imaginación, sino que proviene de un texto encontrado, un documento, un manuscrito, algo en lo que los lectores pueden confiar. Encontramos la misma técnica en muchas otras novelas góticas, e incluso en *Los novios*
(1840-1842)
de Alessandro Manzoni. Más recientemente. Umberto Eco la ha recuperado en el inicio de *El nombre de la rosa* (1980) con la ironía típica postmoderna: «Naturalmente, un manuscrito».

Como ya hemos visto al hablar de la biografía de Montesquieu, en el caso de las *Cartas persas* el autor añade un truco más: el anonimato. Montesquieu no tarda en ser reconocido como el autor del libro. No explica la razón del anonimato, solo dice hacerlo por miedo a la censura. Un segundo motivo que Montesquieu sí que declara en el prefacio es el miedo a ser juzgado de forma negativa por el hecho de haber escrito una novela: si se hubiera sabido el

nombre del autor; dice, se habría visto obligado a «emplear su tiempo en hacer algo mejor» (Introducción, pág. 61).

Es un fenómeno que acompaña al género de la novela a lo largo del siglo XVIII y en buena parte del siguiente: Henry James, en su ensayo *El arte de la novela* (1884), insiste en el hecho de que la novela es una forma de arte y no un mero entretenimiento tal y como piensa parte de su público. Y Walter Scott, en 1814, publica de forma anónima su primera novela. *Waverley*, por las mismas razones que Montesquieu: Scott es un jurista y un poeta reconocido y no quiere comprometer su reputación con la autoría de una novela. Sin embargo, tanto Scott como Montesquieu alcanzarán el éxito con rapidez y para siempre, por lo que deberán reconocer la autoría de sus obras. Pero antes de llegar a este punto, las novelas de estos dos autores aparecen de forma anónima y durante años publican así: para Scott es como un juego con el lector; en Montesquieu existe el miedo constante a la censura.

Volviendo a las *Cartas persas*, debemos reconocer otra razón para explicar el anonimato: contribuye a esconder el pensamiento del autor y su punto de vista. Si aceptamos la simulación que el autor nos propone, quienes hablan son los personajes que firman las cartas, y el papel que desempeña el autor se reduce al de «simple traductor» (Introducción, pág. 61), y esto ensalza la polifonía de la obra: no encontramos juicios y puntos de vista de un solo autor, sino un concierto de voces que dialogan entre sí y que multiplican las perspectivas. Llegados a este punto, debemos hablar un poco más sobre la composición de esta obra.

Las *Cartas persas* es la historia de dos viajeros persas de la ciudad de Isfahán que desde su país llegan a Europa, concretamente a París. Uno de los viajeros se llama Usbek. Es un hombre reflexivo, crítico y melancólico, capaz de los sentamientos morales más nobles, pero también sombrío hasta por su nombre (que suena duro y tosco) y cruel con sus mujeres: «en algunos fragmentos él se convierte en el *alter ego* de Montesquieu»[6] observa Judith N. Shklar (pero solo en algunos: la crueldad no era un rasgo de Montesquieu), y además es el protagonista de la novela. El segundo

protagonista es Rica. Es más joven y alegre que Usbek (su nombre recuerda al verbo francés *ricaner*, que significa «reír irónicamente»), está libre de cualquier atadura con la patria y maravillado con la vida parisina.

Las cartas explican el viaje, la mayoría son obra de Usbek, pero Rica también firma muchas de ellas y el resto son de otros personajes. Como las cartas llevan fecha, podemos decir que el viaje de los dos persas, en la ficción, dura de 1711, con la salida de Isfahán, hasta 1720, cuando ya se encuentran en París. Es el propio Usbek quien nos explica dos veces las razones del viaje: primero, cuenta que emprende el viaje por su sed de conocimiento; luego, revela que desea partir a causa de las ofensas de la corte de Isfahán, pues le odiaban por su tendencia a desenmascarar y criticar el vicio:

> Entré en la corte en mi más tierna juventud. Puedo decir que mi corazón no se corrompió, incluso me propuse un gran proyecto: me atreví a ser virtuoso. En cuanto conocí el vicio, me alejé de él; pero, luego, me acerqué de nuevo a él para desenmascararlo. Llevé la verdad hasta los pies del trono, hablé un lenguaje hasta entonces nunca oído allí; turbé la adulación y dejé, al mismo tiempo, atónitos a los adoradores y al ídolo. Pero cuando me di cuenta de que mi sinceridad me había creado enemigos, cuando vi que me había granjeado la envidia de los ministros sin ganar los favores del príncipe, y que, en una corte corrompida, solo me sustentaba el débil apoyo de la virtud, tomé la resolución de abandonarla (VIII; 72).

Como podemos ver, Usbek es un hombre virtuoso en un gobierno despótico y en su situación aparecen algunos de los temas que Montesquieu tratará en *El espíritu de las leyes*. En las *Cartas persas*, estos temas aparecen bajo la forma de novela epistolar.

Si analizamos la estructura interna de la novela, las cartas se dividen en tres grupos: las primeras veintiuna cuentan los trece meses de viaje desde Isfahán; las siguientes sesenta y ocho —de la XXII a la LXXXIX— narran los tres años de Usbek y Rica en el París de Luis XIV; y las últimas sesenta y una —de la XC a la CL— se ubican durante los cinco años de regencia de Felipe II, el duque de Orleans [7].

Las últimas trece cartas se centran en los acontecimientos que han tenido lugar en el harén de Usbek durante su ausencia. Al salir para Francia. Usbek dejó a sus mujeres a cargo de sus eunucos. Sin embargo, en su ausencia, la situación en el harén se vuelve complicada y Usbek, en la distancia, prueba de intervenir escribiendo tanto a sus mujeres como a los eunucos, que de esta forma se convierten en personajes de la obra con correspondencia epistolar. Ahora no desvelaremos cómo termina esta situación para no aguar la sorpresa al lector. Mientras, veamos cómo la obra de Montesquieu muestra dos caras: una con la experiencia de Usbek y Rica en París, con sus reflexiones sobre las costumbres y la cultura de los franceses en comparación con las de los persas; y la otra, con la situación del harén de Usbek y sus intentos para controlarlo. Dos géneros se unen en una misma obra, el ensayo y la novela. Observemos con más detalle el primero.

La revolución sociológica

Dejar en manos de un persa la tarea de observar y describir la sociedad francesa significa aceptar la mirada del otro, un poco ingenua porque desconoce la sociedad que observa, y al mismo tiempo astuta porque Usbek se había formado en la sociedad refinada de la corte de Isfahán, donde veía el vicio de cerca y se atrevía a desenmascararlo.

Para el escritor y sociólogo Roger Caillois, estaríamos ante un procese de *revolución sociológica* «la conducta intelectual que consiste en hacerse pasar por extranjero en la sociedad donde se vive, para poderla observar como si lo hiciéramos por primera vez» **[8]** .

Con el fin de lograr esta revolución de la mirada, es necesario dejar de ver las costumbres, las leyes y las instituciones de la propia sociedad como si fuesen naturales y obvias, dejar atrás el pensamiento y el juicio que nos es propio, convertirse en extranjero de uno mismo y *ver* que las cosas podrían ser diferentes de como son. Montesquieu no es el primero en intentar esta técnica —Phillip Stewart recuerda los precedentes franceses de Montaigne y La Bruyère— **[9]** y más tarde otros lo van a repetir (en el siglo XX encontramos a Barthes con su *Mitologías*, en el que pone su mirada de semiólogo sobre el Tour de Francia, el *catch*, el vino y las patatas fritas para demostrar que lo que concebimos como natural en realidad es profundamente histórico y está lleno de ideología. La mirada persa de Montesquieu se suma a otras que encontramos en la cultura humanística de Europa y que tienen como objetivo la idea nada despreciable de lograr la revolución sociológica nombrada por Caillois.

Y lo hace a sabiendas. Tras haber recibido algunas críticas por parte de laicos y religiosos, en la edición de las *Cartas persas* de 1758, Montesquieu añade una breve nota que lleva por título «Algunas reflexiones sobre las *Cartas persas*» donde justifica la

sorpresa de los dos viajeros y su mirada extranjera hacia la cultura europea:

> Hay aspectos que a mucha gente le han parecido demasiado osados; ante tal objeción, les rogaría que atendieran a la naturaleza de esta obra. Los persas que debían desempeñar en ella un papel tan principal se encontraban, de pronto, trasplantados a Europa, es decir, a otro universo. En cierto momento, era menester representarlas imbuidos de ignorancia y de prejuicios; solo se buscaba poner de relieve el surgimiento y el progreso de sus ideas. Sus primeros pensamientos debían ser singulares: parecía que lo único que había que otorgarles era esa especie de singularidad que puede ser compatible con el ingenio (*Algunas reflexiones sobre las Cartas persas*, pág. 58).

De esta forma, Montesquieu justifica las observaciones que realizan sus personajes sobre la religión cristiana, uno de los temas más delicados:

> Cuando hablaban de nuestra religión, esos persas no debían parecer más instruidos que cuando comentaban nuestros usos y costumbres; y, si, alguna vez, nuestros dogmas les parecen singulares, esta singularidad siempre lleva la marca de la perfecta ignorancia de los lazos que hay entre esos dogmas y el resto de nuestras verdades (*Algunas reflexiones sobre las Cartas persas*, págs. 58-59).

En otras palabras: Usbek y Rica no ven lo que para los europeos resulta obvio, porque no han sido educados, o adoctrinados, para verlo. La acusada ingenuidad de su mirada es formulada como una necesidad narrativa que, de paso, acalla las protestas de la censura. La mirada llega al lector porque estos lo permiten: para el lector, la propia condición de extranjero es una buena ocasión para sorprenderse.

Pero hay otras técnicas estilísticas que ayudan al lector a sentirse extranjero. Por ejemplo, las perífrasis que encontramos de vez en cuando se justifican desde un punto de vista narrativo por la limitada competencia lingüística y cultural de los persas (respecto a la lengua y la cultura francesas, claro), pero para el lector también tiene un efecto especial: referirse a Homero como un «viejo poeta

griego» y describir un rosario como un collar de «bolas pequeñas de madera» demuestra que no da por supuesto el significado y la notoriedad de estas figuras, instituciones y objetos, tan arraigados en nuestra cultura que nunca se ponen en entredicho[10]. Quiere interrogarse sobre qué valor tiene Homero y qué significa rezar o cómo se debería hacer.

A medida que avanzamos en las cartas vemos como las observaciones de los dos viajeros son cada vez menos extrañas en el sentido descrito anteriormente y con un mayor peso crítico. Tal y como dice el propio Montesquieu en la nota de 1758, «las costumbres de esta parte del mundo adquieren en su mente tintes menos maravillosos y menos excéntricos» (*Algunas reflexiones sobre las Cartas persas*, pág. 57). Su lucidez respecto a la cultura que observan crece y al mismo tiempo se acentúa una función crítica en sus reflexiones. La visión de Francia y de Europa que se perfila a medida que la novela avanza resulta, de hecho, una visión sumamente crítica. Más adelante veremos brevemente algunos de estos aspectos.

Europa desde el punto de vista de los persas

Ilustración de una edición de las *Cartas persas*.

La visión de Europa que encontramos en las *Cartas persas* no es demasiado positiva. En primer lugar, Montesquieu ve que muchas monarquías europeas presentan rasgos absolutistas tan acentuados que empiezan a tender hacia el despotismo. Ya hemos tratado este tema al hablar de *El espíritu de las leyes* y por ello sabemos que la variedad de formas de gobierno era un tema que a Montesquieu le interesaba mucho, incluso en los años de las *Cartas persas*.

En general, la novela joven de Montesquieu trata muchos de los temas que aparecerán en *El espíritu de las leyes* y presenta algunos conceptos que demuestran su continuidad de pensamiento a lo largo del tiempo («continuidad» no significa que nada cambie, al contrario, porque su pensamiento se vuelve cada vez más complejo). Trata el concepto de «justicia», por ejemplo, con

términos que recuerdan a las reflexiones de *El espíritu de las leyes* al hablar de la relación entre las cosas: «La justicia es una relación de conveniencia que se encuentra realmente entre dos cosas: esa relación siempre es la misma, sea cual fuere el ser que la considere, ya sea Dios, un ángel o un hombre» (LXXXIII; 203).

Volvamos al despotismo. El rechazo de Montesquieu a este tipo de gobierno es evidente en las *Cartas persas* y mediante Usbek nos ofrece una imagen sombría de las monarquías absolutas de Europa:

> La mayoría de los gobiernos de Europa son monárquicos, o más bien así los llaman, pues no sé si alguna vez ha habido alguno que real mente lo fuera. Al menos es difícil que se hayan conservado durante largo tiempo en estado puro. La monarquía es un estado violento que siempre degenera en despotismo o república. Nunca el poder puede repartirse a partes iguales entre el pueblo y el príncipe, ese equilibrio es muy difícil de mantener. Para lograrlo, sería preciso que el poder disminuyera de un lado mientras aumenta en el otro, pero, por regla general, la balanza siempre se inclina del lado del príncipe, que es quien manda en el ejército (CII; 233).

Separación de poderes, equilibrio entre fuerzas opuestas, corrupción o degeneración del gobierno: temas que Montesquieu tratará ordenadamente en *El espíritu de las leyes*, pero que ya se vislumbran en las palabras de Usbek (como decíamos, Usbek podría ser el *alter ego* de Montesquieu).

En las *Cartas persas*, Montesquieu también critica a Luis XIV y a su absolutismo. El autor lo relaciona con otro tema que a él le gusta: el de los cuerpos intermedios —los parlamentos— y la pérdida de poder como degeneración. El Rey Sol, de hecho, «lo ha destruido todo» y confunde el orden y a los ciudadanos con su falta de criterio mediante una pulsión hacia el despotismo que Usbek ya destaca incluso con un tono a veces irónico (una ironía aparentemente accidental, porque su mirada todavía se caracteriza por el asombro mencionado antes: véase recuadro «El Rey Sol en las *Cartas persas*»

Tras la muerte de Luis XIV. la situación en Francia parece

mejorar con la llegada del regente Felipe de Orleans. El peligro del despotismo parece haberse desvanecido y la vida social y cultural renace, pero se mantiene la confusión que reina entre los órdenes y entre los ciudadanos. Se suceden revueltas económicas y sociales con motivo de la política económica de John Law: este «dio la vuelta al Estado como un ropavejero da vuelta a un traje», escribe Rica a Iben, y ahora «los lacayos que habían hecho su fortuna bajo el reinado precedente hoy se ufanan de su cuna» (CXXXVIII; 304).

De hecho, en Europa existen muy pocos oasis de felicidad y son justo los que Montesquieu describe como tierras de libertad en *El espíritu de las leyes*: en primer lugar, en Inglaterra, donde «la libertad surge sin cesar de los fuegos de la discordia y de la sedición» (CXXXVI; 300), y luego las repúblicas federales de Suiza, «la imagen de la libertad»
(CXXXVI; 300),
y Holanda, «tan respetada en Europa y tan formidable en Asia» (CXXXVI; 300).

Cuando los dos viajeros persas dirigen su mirada hacia las relaciones entre las naciones —es decir, pasamos del derecho político al derecho de la gente o derecho internacional—, la imagen que se nos presenta no es demasiado positiva. Usbek reflexiona en una carta sobre el origen de la sociedad con observaciones que una vez más recuerdan a *El espíritu de las leyes*. En ella, el viajero persa se indigna viendo como el soberano concibe el derecho internacional como un sistema de reglas que puede adaptar a su antojo:

> ¡Qué proyecto, Redi, querer, con el fin de endurecer su conciencia transformar la iniquidad en sistema, dar sus reglas, basar sus principios y sacar las consecuencias! El poder ilimitado de nuestros sublimes sultanes, que no tienen otra regla aquel mismo, no produce más monstruos que ese indigno arte que quiere doblegar a la justicia (XCIV; 220).

Más allá de su aparente ingenuidad y de su asombro, o incluso también por esto, la mirada del persa muestra las características de las instituciones políticas europeas. Y la sátira mordaz de las

costumbres que presencia: la universidad, los periódicos, los cafés, el ocio, todo lo que despierta curiosidad y provoca asombro en el viajero persa se convierte en objeto de escritura.

Veamos, por ejemplo, un fragmento sobre la moda:

> Estoy asombrado por los Caprichos de la moda entre los franceses —escribe Rica a Redi—. No se acuerdan de cómo iban vestidos este verano e ignoran aún de qué manera lo harán en este invierno; pero, sobre todo, es increíble lo que le cuesta al marido que su mujer vaya a la moda (XCIX; 229).

Y más adelante:

> el otro día te hablaba de la increíble inconstancia de los franceses con respecto a sus modas. Sin embargo, es inconcebible hasta qué punto estas les obsesionan, todo está subordinado a ellas. Constituyen la regla por la que juzgan todo lo que se hace en los demás países; lo extranjero siempre les parece ridículo […] Cuando te digo que desprecian todo lo extranjero, solo hablo de cosas sin importancia, porque en las importantes parecen desconfiar tanto de sí mismos que llegan a desagradar. Aceptan de buena gana que los otros pueblos sean más sensatos, con tal de que admitan que ellos visten mejor. […] Con tan nobles privilegios, ¿qué puede importarles que el buen sentido les venga de otros lados y que hayan copiado de sus vecinos todo lo referente al gobierno político y civil? (C; 230).

Rica destaca como se mezclan las costumbres con la política. Así pues, Montesquieu ya muestra en las cartas persas una tendencia a considerar diferentes tipos de fenómenos con sus múltiples relaciones, y en *El espíritu de las leyes* lo desarrollará ampliamente al relacionar estos múltiples factores con las leyes. Un ejemplo de ello lo encontramos en esta novela de juventud de Montesquieu, cuando los dos viajeros y sus respectivos remitentes hablan de la despoblación del planeta: Usbek recibe una carta de Redi en la que afirma que el mundo se está despoblando: «apenas hay en la tierra una décima parte de los habitantes que antiguamente la poblaban». Se trata de una tesis sin fundamento alguno, porque la población europea aumentaba y dice ser «la más terrible catástrofe que jamás

haya ocurrido en el mundo y es síntoma de un vicio interno, de un veneno secreto y oculto, y de una enfermedad que debilita y aflige a la naturaleza humana» (CXII; 253).

Usbek le responde afirmando que «el mundo no es incorruptible» (CXIIl: 253). Que la corrupción está en todas las cosas es otra de las teorías que aparecen en *El espíritu de las leyes*. Usbek luego argumenta que existen causas físicas y morales. Una de las razones morales que señala son el cristianismo y el islamismo, ambas en contra de la propagación de la especie por motivos diversos. También lo son el matrimonio, que extingue los sentimientos y el erotismo, y más con la prohibición del divorcio, y la cantidad de hombres y mujeres que eligen el voto de castidad por motivos religiosos. Usbek afirma que la miseria y la falta de libertad política desaniman a cualquiera de tener hijos. Al margen de su inexactitud, los datos demográficos concluyen en datos políticos. Se puede interpretar como una afirmación para la libertad del individuo, para bien y para mal, como un reconocimiento hacia la inclinación de las personas a buscarse su ruina.

Las *Cartas persas* no es un libro ligero a pesar de sus toques de humor, y una muestra de ello es que contiene un trasfondo en el que trata la irracionalidad y la pulsión destructiva de las personas. Un ejemplo claro podría ser la fábula de los trogloditas que Usbek cuenta a Mirza en las cartas XI-XIV: el pueblo llamado troglodita provenía de Arabia y estaba formado por unos hombres crueles y sin ningún concepto de justicia. Atacándose los unos a los otros, sin ayudarse mutuamente, terminaron por destruirse a sí mismos. Sin embargo, dos familias se salvaron, las únicas en todo el mundo, las cuales hicieron renace el pueblo de los trogloditas. Los nuevos trogloditas eran virtuosos y altruistas, y así iban prosperando. Un día, sin embargo, a raíz del crecimiento de la población, pensaron que debían elegir un rey y ofrecieron la corona al más justo y virtuoso de entre ellos. Se trataba de un viejo troglodita, cuya respuesta fue: «Bien claro lo veo, trogloditas, vuestra virtud empieza a resultaros demasiado pesada. En el estado en que os encontráis, sin jefe, es preciso que, a vuestro pesar, seáis virtuosos, ya que sin eso no podríais subsistir y sufriríais las desgracias de vuestros ancestros. Pero este yugo os parece demasiado duro y preferís

someteros a un príncipe y obedecer sus leyes, que serán menos rígidas que vuestras costumbres» (XIV; 85). Entonces, ¿los hombres están hechos para la virtud y la libertad? La fábula concluye con el desánimo del viejo troglodita, de cuyas palabras se desprende que la virtud y la libertad, aunque sean difíciles, son la única posibilidad que tienen los hombres. Si los hombres no se dan cuenta de ello, la injusticia y el egoísmo prevalecerán.

El Rey Sol en las *Cartas persas*

Al hablar de *El espíritu de las leyes* hemos sabido de la aversión de Montesquieu hacia las tendencias absolutistas de Luis XIV. Ahora veremos que este rechazo ya era patente, si bien con humor, en las *Cartas persas*. Los siguientes fragmentos pertenecen a una carta de Rica a Iben y a una de Usbek a Iben.

El rey de Francia es el príncipe más poderoso de Europa. No posee minas de oro, como el rey de España, su vecino, pero posee más riquezas que él porque las extrae de la vanidad de sus súbditos, más inagotable que las minas.

[…]

Además, este rey es un gran mago, pues ejerce su mando hasta en la inteligencia de sus súbditos, consiguiendo que piensen como él desea. Si no tiene más que un millón de escudos en su tesoro y necesita dos, logra persuadirles de que un escudo vale dos, y le creen. Si ha de mantener una guerra difícil y está sin dinero, basta con que les meta en la cabeza que un trozo de papel es dinero e inmediatamente se convencen da ello (alusión a las manipulaciones económicas de los últimos años del reinado de Luis XIV y al uso del papel moneda para liquidar las deudas de la corona N. d. R). Hasta tal punto es grande la tuerza y el poder que tiene sobre sus súbditos que incluso llega a hacerles creer que es capaz de curarles de toda clase de enfermedades tan solo con tocarlos (alusión a la creencia de que los reyes de Francia podían curar a los enfermos de escrofulismo con las manos. N. d. R.]
(XXIV; 99).

El rey de Francia es viejo. En nuestra historia no hay ejemplo de un monarca que haya reinado durante tanto tiempo. Dicen que posee en grado muy elevado el talento de hacer que le obedezcan; con el mismo acierto gobierna su familia, su corte y su Estado. A menudo, le han oído decir que, de todos los gobiernos del mundo, el que más le agrada es el de los turcos o el de nuestro augusto sultán, tanto se interesa por la política oriental. He estudiado su carácter y

he encontrado en él contradicciones que no puedo entender.

Por ejemplo, tiene un ministro de solo dieciocho años y una amante que tiene ochenta, ama su religión y no aguanta a los que dicen que es necesario cumplir rigurosamente sus preceptos; aunque huya del tumulto de las ciudades y no se prodigue demasiado en público, solo se ocupa, de la mañana a la noche, de que hablen de él […] (XXXVII; 120-121).

Oriente y Occidente

Llega el momento de profundizar un poco más en la relación entre Oriente y Occidente que encontramos en la obra de Montesquieu. En primer lugar, no debe sorprendernos que el autor tenga un trato especial con Oriente, tanto con Asia como con Persia. El siglo XVIII es un siglo fascinado por el Oriente. Esto significa que es un período donde abundan las fuentes de información y, en consecuencia, Montesquieu consulta varias, también para recoger datos sobre Persia (la principal obra de referencia fue *Voyages*, del escritor y viajero francés Jean Chardin, escrita en 1687). Además, el interés por Oriente hizo que la literatura orientalista tuviera mucho éxito entre la gente: por ejemplo, la primera traducción francesa de *Las mil y una noches* (1704), de Antoine Galland, cosechó un gran éxito de público. Las *Cartas persas* también deben su éxito a la moda orientalista de la sociedad. Para entender hasta qué punto el Oriente está presente en la obra de Montesquieu, debemos ver cómo el autor lo introduce en sus textos.

En *El espíritu de las leyes* ya hemos visto que Montesquieu relaciona por un lado Oriente con despotismo y territorios amplios, y por otro, Occidente con leyes y limitación territorial. Así pues, en este sentido y siendo contrario al despotismo, Montesquieu manifiesta una preferencia por Occidente, si bien lo atenúa con su relativismo (recordemos el discurso sobre la habilidad comercial de los chinos). Montesquieu deja a un lado los prejuicios y ve Oriente como una parte del mundo interesante, por sí misma y en comparación con Occidente; o también como un lugar de antiguas y nuevas civilizaciones por las cuales el filósofo siente curiosidad.

Sin embargo, en las *Cartas persas* la situación es diferente. En esta obra no encontraremos una simple superioridad occidental (de Europa o de Francia), ya que los dos viajeros orientales son los encargados de mostrar una mirada crítica de Francia y de Europa en general. No obstante, una vez más nos debemos posicionar fuera de los juicios de valores. No solo porque siempre se tiene la imagen de

Francia como una nación esplendorosa donde la gente parece vivir felizmente, y en cambio Persia es despótica (Usbek emprende su viaje para escapar del despotismo), sino porque en las *Cartas persas* Oriente no sirve tanto para comparar sino que es un objeto de observación.

Tal y como hemos dicho, la mirada de los persas es el medio por el cual debemos llegar a la revolución sociológica de Caillois. No es tan sustancial el hecho de que se trate de una mirada oriental: lo es más que sea una mirada diferente. Esta podría ser la función de Oriente, si bien a veces no se trata de una visión real, como comenta Edward Said en su obra *Orientalismo*, donde escribe que históricamente «Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia»[11]. Occidente usa a Oriente para definirse y representarse, y en la novela la mirada ficticia de los persas Usbek y Rica va más allá y pertenece al propio Montesquieu.

Y esto nos lleva otra vez al tema del anonimato: el autor retrocede y deja que los personajes tomen la palabra. Pero, mientras retrocede, determina la mirada de los personajes y al mismo tiempo deja entrever su propio punto de vista, o al menos lo que él cree. Con su observación muestra las contradicciones de la sociedad francesa y de las personas en general, y lo hace como si estuviese sorprendido, con una pregunta tras otra que siempre busca respuesta. De esta forma, esta obra tiene los elementos característicos de un ensayo, tal y como admitía Montesquieu en la nota de 1758: «Pero en forma de cartas, […] el autor ha tenido la ventaja de poder unir la filosofía, la política y la moral» («Algunas reflexiones sobre las *Cartas persas*», págs. 57-58), elementos típicos de un ensayo literario.

Al mismo tiempo, la muestra explícita de esta nota confirma el carácter novelesco de las *Cartas persas*, una obra con los argumentas de un ensayo pero en una forma que no corresponde a este estilo. No encontramos afirmaciones o razonamientos desarrollados directamente por el autor, sino las experiencias y las reflexiones de los personajes en vivo y que también desarrollan un

discurso como parte de la narración. Para terminar esta presentación sobre las *Cartas persas*, ahora analizaremos brevemente sus características como novela.

La novela de Usbek

En la nota de Montesquieu de 1758 también atribuye el éxito de su obra a la estructura de novela de esta: «lo que más ha gustado en las *Cartas persas* ha sido encontrar en ellas, inesperadamente, una especie de novela. Se puede distinguir su comienzo, su desarrollo y su final. Una cadena une a los distintos personajes» (*Algunas reflexiones sobre las Cartas persas*, pág. 57). La novela que nos cuenta las *Cartas* es la novela de Usbek y sus mujeres (y sus eunucos).

Si Francia desempeña el papel de objeto de investigación en el ensayo y es tratada como «campo de trabajo»[12]. Persia es en las *Cartas* la tierra de las pasiones más profundas y el espacio de la novela. Los franceses de la obra no son personajes bien caracterizados e incluso en el caso de las figuras históricas, que serían más fáciles de recordar, como Luis XIV o John Law, por ejemplo, no hay ninguna referencia explícita a su nombre, solo elementos que destacan su identidad social. El ejercicio satírico no se lanza sobre la persona concreta, sino sobre los estereotipos. Los franceses se presentan como grupos sociales con sus costumbres y usos, con sus instituciones jurídicas y políticas. Persia está representada como la tierra de las pasiones —deseo, ira, celos— y también de la acción de cada individuo: principalmente Usbek (si bien deja Isfahán por un tiempo para irse a París) y sus mujeres, y también sus eunucos. La acción gobernada por las pasiones es el alma de la novela de las *Cartas persas*. La historia de Usbek y sus mujeres se desarrolla de tal forma que, en cierta medida, se convierte en el hilo narrativo de las dinámicas sociopolíticas que se describen en las *Cartas*, y más tarde, en *El espíritu de las leyes*.

Usbek se comporta como un déspota oriental con sus mujeres y en el harén: las domina, las encierra, las aterroriza con amenazas, quiere controlar sus conciencias. Cuando las mujeres empiezan a desviarse del camino que impone el marido, Usbek ordena a sus eunucos que intervengan, con dureza si fuera necesario, para

restablecer el orden, *su* orden. Al sublevarse su mujer preferida, Roxana, y cuando esta tiene una relación adúltera, Usbek ordena a los eunucos que maten al amante, y Roxana —lo sentimos, desvelamos el final— decide suicidarse para denunciar el despotismo de Usbek.

Por lo tanto, Usbek es un personaje ambivalente: por un lado huye del despotismo persa porque no se adapta a él y en Francia ve la aberración del absolutismo, pero por otro lado es incapaz de reconocer en él mismo los rasgos despóticos, tal y como lo prueban las relaciones con sus mujeres. No los reconoce y no tiene ninguna voluntad de corregirlos. Es justamente gracias a esta contradicción que representa y es la representación de la duplicidad de nuestra mirada, de la denuncia y de la crítica al otro, al diferente, pero sin embargo es ciego e indulgente cuando mira hacia los suyos.

De esta forma, Usbek se convierte en un déspota en su casa. En lugar de dejar un vínculo de amor o de cariño tras su partida, oprime a sus mujeres para dominar las relaciones conyugales, las familiares y las sexuales: el dominio se transforma en un despotismo privado. Los celos que lo atormentan, tal y como cuenta a su amigo Narsit, son los celos que le impiden gozar del amor y que invaden su casa: una imagen de la paranoia del déspota que siempre se siente amenazado por el odio que nace entre sus súbditos fruto del miedo constante que debe imponer.

Así, al final, aparece la figura de Roxana, que abre una posibilidad para el amor con el joven sin nombre al que ama y es asesinado, y representa la razón de la libertad y de la vida contra el despotismo del marido. Nos podríamos preguntar si es por azar que una mujer es la víctima y la protagonista de la rebelión en favor de la justicia y la libertad; o si Montesquieu sugiere que las mujeres son víctimas de los hombres y de su violencia. La igualdad entre sexos sería una idea demasiado contemporánea para el siglo XVIII y para Montesquieu. De hecho, no podemos asegurar que la relación entre Roxana y Usbek sea un reflejo de las relaciones entre hombres y mujeres. Y, sin embargo, resulta significativo que quien tiene la última palabra sea Roxana, que critica y desenmascara al crítico y «desenmascarador» Usbek y denuncia su despotismo.

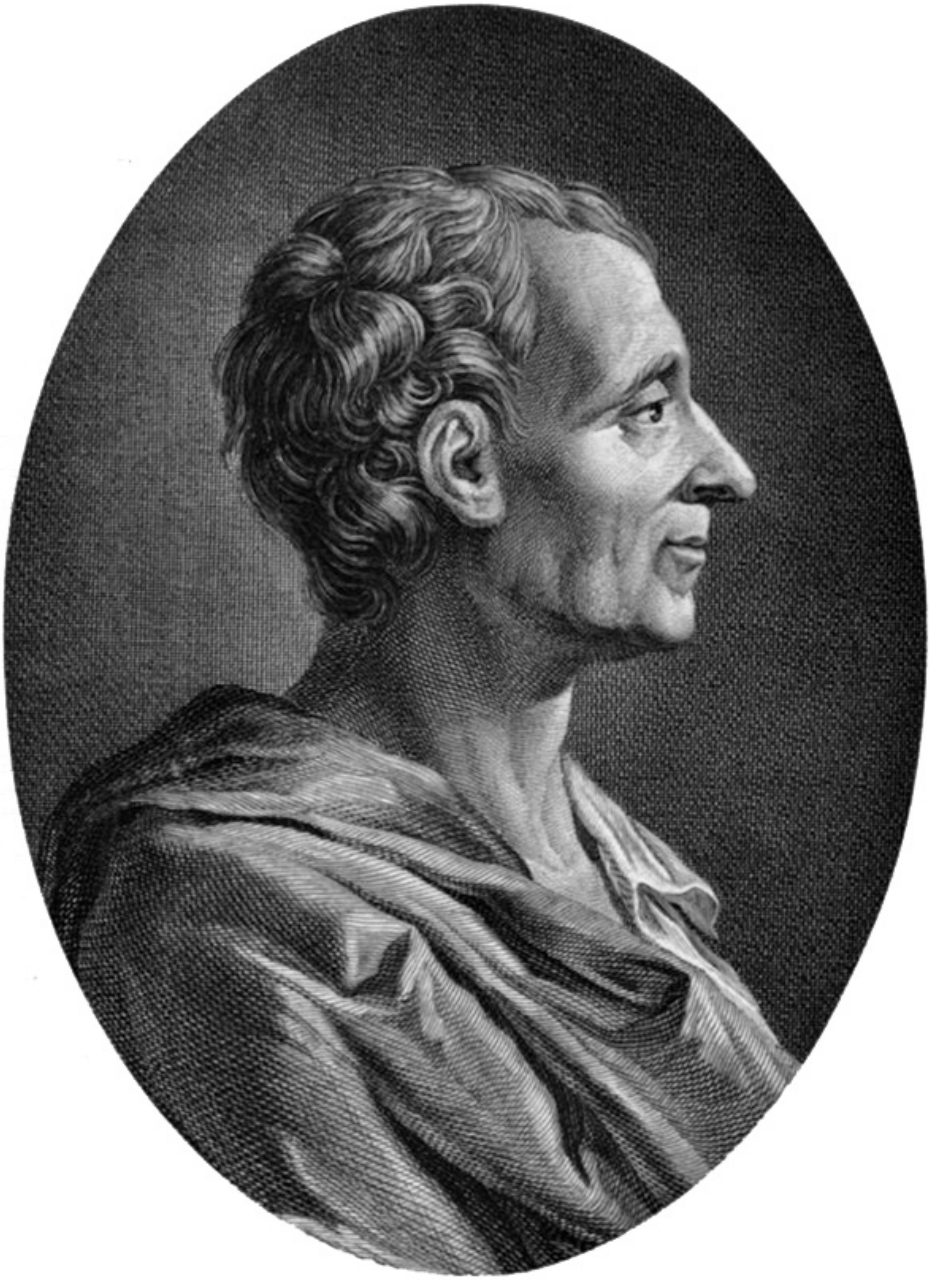
La última carta: Roxana a Usbek

Veamos la última misiva de las *Cartas persas*, cuando Roxana, antes de morir, escribe a Usbek para decirle la verdad y denunciar su crueldad.

> Sí, te he engañado; he sobornado a tus eunucos, me he burlado de tus celos y he sabido hacer de tu horrible serrallo un lugar de delicias y placeres.
>
> Voy a morir: el veneno va a correr por mis venas. Pues, ¿qué haría yo aquí, dado que el único hombre que me ataba a la vida ya no existe? Muero, pero mi sombra se eleva bien acompañada, acabo de enviar al más allá, para que me precedan, a esos guardianes sacrílegos que han vertido la más bella sangre del mundo.
>
> ¿Cómo has podido pensar que yo fuese tan crédula como para suponer que solo estaba en el mundo para adorar tus caprichos, que mientras tú te permitías todo, tuvieras el derecho de mortificar todas mis deseos? ¡No! Aunque he vivido como una esclava, siempre he sido libre. He reformado tus leyes siguiendo el modelo de la Naturaleza y mi espíritu siempre ha conservado su independencia.
>
> Todavía deberías darme las gracias por el sacrificio que te he hecho, por haberme rebajado hasta parecer fiel, por haber guardado cobardemente en el corazón lo que debería haber mostrado al mundo entero, en fin, por haber profanado la virtud al permitir que llamaran con ese nombre mi sumisión a tus fantasías.
>
> Te extrañabas de no encontrar en mí los arrebatos del amor. Si me hubieras conocido bien, habrías descubierto toda la violencia del odio.
>
> Pero has gozado largo tiempo de la ventaja de creer que un corazón como el mío estaba sometido a ti. Ambos éramos felices: tú por creer que me engañabas y yo por engañarte.
>
> Sin duda, este lenguaje te parecerá nuevo. ¿Es posible que después de haberte abrumado de dolor todavía te fuerce a admirar mi valentía? Pero ya todo ha terminado. El veneno me consume, mis fuerzas me abandonan; se me cae la pluma de ¡as manos;

siento que basta mi odio se debilita; me muero.

(Montesquieu, *Cartas persas*, Cátedra, 1997, págs. 344-345).



Los romanos, grandeza y decadencia de las civilizaciones

El capítulo anterior termina con el gesto trágico de Roxana. Se trata de una respuesta a la opresión de Usbek: su suicidio afirma las leyes naturales y rompe las cadenas del despotismo, pero al mismo tiempo es una respuesta desesperada e individual.

A Montesquieu le interesaba la condición social de los hombres y, por este motivo, no se conforma con esta respuesta y necesita encontrar otra, una que trate de la virtud y de la justicia[13]. Su búsqueda durante los años posteriores a las *Cartas persas* le lleva a escribir un primer esbozo del *Tratado de los deberes*, sobre el cual hablaremos un poco antes de pasar a la tercera gran obra de Montesquieu, las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*.

La justicia como virtud

Desconocemos todo el contenido del *Tratado de los deberes* porque Montesquieu no lo terminó y porque se perdió el manuscrito. Por suerte, el filósofo transcribió algunas páginas del *Tratado* en sus cuadernos de los *Pensées*, confeccionó un índice general y en 1725 leyó la introducción en la Academia de Burdeos, donde su amigo Jean-Jacques Bel lo escuchó y publicó la transcripción de la intervención. De esta forma podemos tener una idea del pensamiento sobre el cual Montesquieu estaba trabajando: la justicia como virtud personal.

Un primer elemento que también observamos en otras fuentes, como por ejemplo en las cartas, es que Montesquieu vuelve a la filosofía estoica y, en especial, a la de Cicerón y Marco Aurelio (tal

y como lo comenta D. Felice). Montesquieu está convencido de la importancia de esta corriente de pensamiento. De hecho, años más tarde, escribe en las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*:

> En estos tiempos, la secta Estoica se extendió y cobró crédito en el Imperio. Parecía que la naturaleza humana había hecho un esfuerzo producir por sí misma esta secta admirable, semejante a aquellas plantas que la tierra hace nacer en parajes que el cielo no ha visto jamás [14].

Al volver al pensamiento estoico y a la propia reflexión, Montesquieu elabora algunas ideas fundamentales, la primera de las cuales es que el ejercicio de la justicia debe ser ininterrumpido y debería aplicarse tanto en las grandes como en las pequeñas cosas y tanto en el trabajo como en la vida privada.

La segunda idea es que la justicia mantiene una relación con las personas y, en especial, una relación que interesa a todas las personas porque concierne a todas ellas. Este pensamiento nos recuerda a los textos iniciales de *El espíritu de las leyes* y que, en el discurso en el que nos encontramos ahora, conecta la dimensión individual con la social (el acto de Roxana tiene un sentido de libertad y vital, pero difícilmente puede ser descrito como un acto de justicia).

La tercera idea está relacionada con la anterior; existen deberes fundamentales y una jerarquía de deberes. Montesquieu sintetiza esta idea en un fragmento famoso:

> Si yo supiese algo que me fuese útil y que fuese perjudicial a mi familia, lo expulsaría de mi espíritu. Si yo supiese algo útil para mi familia y que no lo fuese para mi patria, intentaría olvidarlo. Si yo supiese algo útil para mi patria y fuese perjudicial para Europa, o bien fuese útil para Europa y perjudicial para el género humano, lo consideraría como un crimen [15].

La justicia conlleva obligaciones para los hombres y hacia *todos* los hombres. Como ya hemos comentado, la justicia es la virtud social por excelencia, o la virtud que une al individuo con sus

semejantes.

Ahora vamos a preguntarle a Montesquieu cuál es el fundamento de esta justicia que une a las personas y, en especial, si la justicia solo reside en la buena voluntad de los individuos, si proviene de algún tipo de contrato social o si es Dios quien lo concede a los hombres.

Montesquieu vuelve una y otra vez a este punto durante toda su obra. En las *Cartas persas*, Usbek define la justicia como «una relación de conveniencia que se encuentra realmente entre dos cosas» y que «aún en el caso de que no hubiera Dios, nosotros tendríamos que amar la justicia», por lo que «aunque fuésemos libres el yugo de la religión, no deberíamos serlo del de la equidad» (LXXXIII, 203-204).

Así pues, la justicia se basa en la naturaleza de las cosas y la posible inexistencia de Dios no influye en el deber ni en la posibilidad de que los hombres la respeten.

En *El espíritu de las leyes* es algo diferente, puesto que la existencia de Dios no se discute e incluso Montesquieu, como ya hemos dicho, atribuye a la «razón primitiva» de Dios las «relaciones necesarias» que constituyen las leyes. En la medida en que la justicia esté relacionada con las leyes —divinas, naturales, morales y positivas—, la justicia también encuentra cómo basarse en Dios. El pensamiento de Montesquieu se mantiene no obstante secular —en general el autor trata los temas desde un punto de vista terrenal, no religioso ni físico—, sin embargo, la justicia se basa en algo más sólido que en un simple tendencia individual o en un tratado social que podría cambiar por cualquier circunstancia.

Una vez más, Montesquieu se opone a Hobbes, cuyo pensamiento dice que la justicia depende de los acuerdos entre individuos. Montesquieu no niega que los hombres a menudo son egoístas y llenos de vicios, pero afirma que debe valorarse el hecho de que puedan alcanzar la virtud y la justicia y que de ahí surgen las relaciones sociales y la felicidad. La dimensión individual y la dimensión social aparecen estrechamente relacionadas la una con la

otra en el campo de la virtud y la justicia.

El mismo entendimiento entre lo individual y lo social lo privado y lo público, lo encontramos en *Mes pensées*, a cuya obra Montesquieu añadió las páginas del *Tratado de los deberes* que han llegado hasta nosotros. *Mes pensées* son una recopilación de notas manuscritas redactadas en parte por Montesquieu y en parte por sus secretarios (que copiaron de las cartas originales), recogidas en tres volúmenes, desde los años treinta y hasta su muerte.

Al margen de los datos filológicos, es el propio Montesquieu quien nos explica qué son *Mes pensées: son* ideas poco trabajadas, pero a las cuales un día volverá, y reflexiones que no se incluyeron en sus obras [16].

Se trata de una recopilación de más de dos mil artículos (o fragmentos) de todo tipo, tanto por extensión —de pocas líneas o algunas páginas— como por temática —moral, historia, filosofía, metafísica, costumbres, política, economía, literatura, etcétera—. Son el testigo de la variedad y la amplitud de temas que interesaban a Montesquieu y, volviendo a un sujeto anterior; de cómo las dimensiones individual y social de su pensamiento permanecen unidas. De hecho, por un lado *Mes pensées* se puede leer como si fuera un ejercicio de reflexión y de autocrítica basado en la idea de Montesquieu de mejorarse, a él mismo, con su base estoica (algo, dicho sea de paso, típico del siglo XVIII). Por otro lado, la variedad de temas impide que los leamos como una obra íntima y parece más bien un laboratorio donde los pensamientos están en comunicación permanente con las obras que el autor imagina, elabora y ordena para ser publicadas [17].

Lo individual y lo social se funden: ya lo habíamos vislumbrado al saber que para Montesquieu las diferentes formas de gobierno (dimensión política, social) están relacionadas con diferentes principios morales (dimensión individual). En las *Cartas persas*, la historia entre Usbek y Roxana nos lo confirma en cuanto se presenta como una historia individual, en forma de novela, junto con el discurso político, de ensayo, al tratar el despotismo y el

absolutismo. Para terminar, veamos otra de las obras de Montesquieu en que el autor relaciona la virtud de los individuos con la historia político-social. Se trata de su tercera gran obra; las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*.

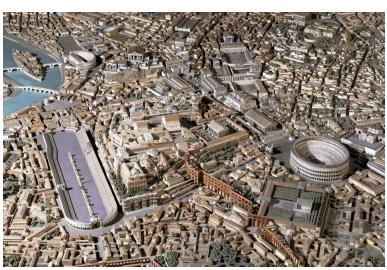
Sobre la amistad

Veamos un fragmento de *Mes pensées* que, según una nota del mismo Montesquieu, aparecía en el *Tratado de los deberes*. En él, Montesquieu habla de la amistad, de la virtud y del amor hacia las personas a partir de las tesis del estoicismo.

> Los estoicos decían que el sabio no siente amor por nade. Llevaban su razonamiento demasiado lejos. Por otra parte, incluso yo croo que si los hombres de verdad fuesen virtuosos, no tendrían amigos.
>
> No podemos sentir amistad por todos nuestros conciudadanos. Escogemos solo algunos de ellos. Para nuestra propia utilidad, hacemos una especie de contrato que sirve para reforzar aquel que hemos establecido con toda la sociedad y que, al mismo tiempo y en cierta medida parece ser perjudicial.
>
> En efecto, un hombre verdaderamente virtuoso debería socorrer a un perfecto desconocido como si se tratase de su mejor amigo. Su corazón alberga un compromiso que no tiene necesidad de conformarse con palabras, juramentos o declaraciones. Limitado a una cierta cantidad de amigos significa alejar el corazón de todas las otras personas, como separado del tronco para atarlo a las ramas.

Una historia filosófica: las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*

Como ya hemos comentado, Montesquieu empezó a trabajar en su segunda gran obra, las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, en 1731, al volver de su *grand tour por* Europa, y la obra fue publicada en 1734. Y es justamente con las *Consideraciones* que Montesquieu culmina su gran interés por la historia romana, un interés cultivado desde los años de colegio y que, con el viaje por Europa, con estada en Roma e Inglaterra, no había hecho más que crecer. En *El espíritu de las leyes* escribe que «no es posible prescindir de los romanos: por eso, al igual que la mirada que he descansado en el esmalte de las praderas, gusta de ver las rocas y las montañas, actualmente, en su capital, se olvidan los nuevos palacios para ir en busca de las ruinas» (XI, 13; 118).



En la imagen, una reconstrucción de la Roma imperial.

Cuando hablamos del interés que tiene Montesquieu por la historia romana, no debemos pensar en un interés historiográfico en sentido estricto, porque las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* no es lo que podríamos decir una historia de la antigua Roma. Montesquieu no pretende explicar toda la historia de Roma —admite que sería imposible—, no se recrea en la narración, no se concentra en los eventos que históricamente han llamado la atención de los historiadores. Cuando se detiene en un evento en particular lo hace porque quiere realizar un análisis más profundo y con carácter general.

Es decir, las *Consideraciones* son una historia filosófica o una reflexión filosófica que se desarrolla siguiendo los momentos y los aspectos más destacados de la historia romana. Además, el título de la obra ya indica su carácter filosófico: la insistencia en las causas y en la parábola del ascenso y el declive de Roma muestran que Montesquieu no quiere contar los hechos, sino tratar sus causas, mostrar las leyes que existían en aquel entonces y ordenarlas para entender el proceso. Así por ejemplo, la violación de Lucrecia, la consecuente revuelta de los romanos contra Lucio Tarquino el Soberbio y su destronamiento marcan el cambio de una monarquía a una república; pero eso no interesa por sí mismo ni por su valor trágico, sino porque muestra las fuerzas que formaban la sociedad romana en general, como el sentido del honor de los ciudadanos y sus costumbres, y el concepto de república como alternativa a la monarquía.

El propio Montesquieu lo admite:

> No es la fortuna la que domina al mundo […] Hay causas generales, ya morales, ya físicas, que obran en cada monarquía, y la elevan, la mantienen, o la precipitan; todos los accidentes están sometidos a ellas, y si la suerte de una batalla, es decir, una causa particular ha arruinado a un Estado, había otra causa general de la cual dimanaba, que este Estado debía perecer por una sola batalla: en una palabra, el sistema principal arrastra tras de sí todos los accidentes particulares (XVIII; 287).

Mediante la observación de la historia, Montesquieu elabora un discurso de filosofía política que recuerda a la búsqueda de las «causas generales» que encontramos en *El espíritu de las leyes*. La publicación conjuntó de las *Consideraciones* y de las *Reflexiones sobre la monarquía universal en Europa* es un ejemplo de cómo las reflexiones de Montesquieu en ambas obras son más filosófico-políticas que historiográficas. Y, una vez más, el carácter secular. Ya lo confirman las *Consideraciones*: Montesquieu busca sus leyes en el ámbito terrenal en la naturaleza de tos hombres y de las cosas. Se trata de una postura diferente a la de todos aquellos historiadores que habían atribuido a la providencia la determinación del curso de la historia (uno de ellos, por ejemplo, fue Jacques-Bénigne Bossuet,

teólogo de la corte de Luis XIV y teórico del absolutismo monárquico). Sin embargo, hay que destacar que las tres categorías de causas generales, particulares y ocasionales fueron tomadas de la teología del filósofo Nicolás de Malebranche: en cierto modo, Montesquieu toma sus conceptos pero no su teología.

En las *Consideraciones*, Montesquieu se interesa sobre todo por la transición de Roma de república a imperio. Sus preguntas nos recuerdan las reflexiones que encontramos en *El espíritu de las leyes* y en las *Cartas persas* con la fábula de los trogloditas: ¿cómo puede ser que los romanos renunciasen a la libertad republicana para convertirse en súbditos de un Imperio?

No resulta casual que Montesquieu dedique los tres capítulos centrales a los años de César y de Augusto, pues con ellos se desarrolla el cambio. El resto de la obra, desde la fundación de Roma en el 753 a. C. hasta la caída del Imperio romano de Oriente en 1453 d. C. gira alrededor del proceso de cambio de la forma de gobierno.

Montesquieu no insiste en la excepcionalidad de César; de Augusto o de otras figuras ilustres para explicar la transición y se distancia de la historia tradicional. Ve la transición como el resultado de un proceso de decadencia de la virtud republicana producido por las conquistas militares, la expansión y el aumento del poder de los generales y de otros hombres fuertes. En justamente este proceso político y moral (moral en sentido político, como en *El espíritu de las leyes*) el que explica la decadencia de los romanos durante el Imperio —excepto algunos momentos de recuperación, con el emperador Tito, Trajano o Marco Aurelio— y hasta la cuida de Occidente y, más tarde, de Oriente.

Causas particulares y causas generales

Veamos a continuación el fragmento de la violación de Lucrecia y el consecuente destronamiento de Tarquino el Soberbio que nos ofrece Montesquieu para diferenciar las causas particulares y las causas generales.

> Tarquino tomó la corona sin ser elegido por el Senado ni por el pueblo. La monarquía había pasado de electiva a hereditaria, él la hizo absoluta. A estas dos revoluciones se siguió bien presto la tercera. Su hijo Sexto, violando a Lucrecia, cometió un exceso que casi siempre ha sido causa de que los tiranos fuesen odiados de una ciudad en que hayan gobernado; porque el pueblo a quien una acción como esta hace sentir tan bien su esclavitud no tarda en tomar una resolución extremada. Un pueblo puede sufrir que se le impongan nuevos tributos, pues no sabe si le resultará alguna utilidad del empleo del dinero que se le pide; pero cuando se le hace una afrenta, no ve más que su desgracia, y añade a esta idea las de todos los males posibles.
>
> Con todo es cierto que la muerte de Lucrecia no fue más que la ocasión de la revolución que sucedió, porque un pueblo fiero, emprendedor, valiente y encerrado en una ciudad debe necesariamente sacudir el yugo, o suavizar sus costumbres.
>
> Debía suceder una de dos cosas: o Roma había de mudar de gobierno, o había de quedar une pobre y pequeña monarquía.
>
> La historia moderna nos suministra un ejemplo de lo que pasó entonces en Roma, y esto es muy digno de atención, porque como las pasiones de los hombres han sido las mismas en todos los tiempos, las ocasiones que dan lugar a las grandes mudanzas son diferentes, pero las causas son siempre las mismas.
>
> Así como Enrique VII de Inglaterra aumentó el poder de los Comunes para humillar a los grandes, Servio Tulio antes que él había extendió los privilegios del pueblo para deprimir al Senado. Pero el pueblo cobrando valor transformó una y otra monarquía.
>
> (Montesquieu, *Consideraciones*, I; 5-7).

Causas de la grandeza, causas de la decadencia

Hay que reconocer que la imagen de la parábola romana de Montesquieu es muy original y completa. En primer lugar, destaca frente a todos los historiadores que habían elogiado la grandeza militar de y que enaltecían la figura de César, al mismo tiempo que estigmatizaban las divisiones políticas y sociales de la ciudad que, por suerte, Augusto habría solucionado.

Empecemos por el segundo punto: Montesquieu vio en las tensiones entre el pueblo y el Senado que recorrían la república un símbolo de vitalidad y una garantía de gobierno, pues «los autores no hablan de otra cosa que de las divisiones que perdieron a Roma; pero no se considera que estas eran necesarias, que siempre las había habido, y que siempre debía haberlas». (IX; 132).

Y antes dice:

> Fue admirable el gobierno de Roma, porque desde su nacimiento, o sea por el espíritu del pueblo, o por la fuerza del Senado, o por la autoridad de ciertos magistrados, fue tal su constitución que cualquier abuso del poder podía siempre corregirse. Cartago pereció, porque cuando fue necesario cortar abusos, no pudo sufrir ni la mano de su Aníbal. Cayó Atenas, porque le parecieron tan agradables sus errores que no quiso remediarlos. Entre nosotros, las Repúblicas de Italia que ponderan la perpetuidad de su gobierno no deben gloriarse más que de la perpetuidad de sus abusos, de modo que no tienen más libertad de la que tuvo Roma en tiempo de los decenviros. El gobierno de Inglaterra es más sabio, porque en él hay un cuerpo que continuamente lo examina, y que aun a sí mismo se examina sin cesar: sus errores nunca son duraderos, y muchas veces son útiles, por el espíritu de meditación que influyen en la nación. En una palabra, un gobierno libre, es decir, en constante agitación, es imposible que se mantenga si no tiene en sus mismas leyes el modelo de corrección (VIII, 123-124).

Al hablar de *El espíritu de las leyes* ya vimos como Montesquieu no se preocupa de eliminar los conflictos y las tensiones sociales, sino de conservar el equilibrio de estas. Esta es una de las características originales de su pensamiento: su mera moderación no es estática, sino mica, lo cual puede apreciarse en su visión de la historia romana.

Volvamos a la cuestión militar e imperial (el primer elemento original del punto de vista de Montesquieu): las consideraciones que hemos planteado unas líneas más arriba no significan que Montesquieu no vean la grandeza y la potencia militar de Roma. Al contrario, lo reconoce y lo quiere explicar. Plantea que las causas se deben a muchos factores diferentes y no cree que el método solo sea de los generales y los emperadores.

Para Montesquieu, las causas de la fuerza militar de los romanos son el ejercicio «continuo» e «inmenso» con el cual se convertían en «más que hombres» por su fuerza y su destreza (II; 20-21); su capacidad a la hora de aplicar las mejores técnicas militares de sus enemigos y hacerlas suyas; y también sus infraestructuras gracias a las calzadas que construían se podían mover con más rapidez y las podían defender mejor. También encuentra causas morales, como la disciplina férrea de la formación o la división justa de la tierra, por lo que a todos les interesaba defender la nación:

> Los fundadores de las antiguas repúblicas habían repartido las tierras con igualdad, esto solo hacía un pueblo poderoso, es decir, una sociedad bien ordenada: esto hacía además un buen ejército, porque todos tenían interés igual, y muy grande en la defensa de la patria (III; 32).

La potencia de Roma es un hecho que merece nuestra atención. Montesquieu así lo hace y considera la multiplicidad de factores que encontramos en *El espíritu de las leyes*. En un esbozo de introducción a las *Consideraciones* que luego rechazó, dice:

> Hemos buscado la historia de los romanos en sus leyes, en sus costumbres, en su ordenamiento civil, en las cartas de la gente, en los contratos con los vecinos, en las costumbres de los pueblos con los que Roma tuvo contacto, en la forma de la antigua república y

> en la situación en que se encontraba el mundo antes de los descubrimientos que ocurrieron después (Montesquieu. *Considérations sur les cause de la grandeur des Romains et de leur décadence*, edición de C. Volpilhac-Auger con la colaboración de C. Larrère. París, Éditions Gallimard. 2008, págs. 340-341).

Y durante estos años, Montesquieu escribe el *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caracteres*, que permaneció inédito y donde el autor trata con precisión la acción conjunta de la formación de los individuos y el carácter general de las naciones, con sus múltiples causas físicas y morales.

Montesquieu es consciente de la complejidad de su pensamiento y, además, se destaca de los historiadores tradicionales que dan una mayor trascendencia a la acción y a la iniciativa de algunos personajes singulares. Llegados al punto en el que «la república fue oprimida», escribe:

> y no debe echarse la culpa de ello a la ambición de algunos particulares, sino a la condición del hombre, siempre más codicioso del poder a medida que más tiene, y que lo desea todo, cuando es mucho lo que posee. Si César y Pompeyo hubiesen pensado como Catón, otros habrían pensado como César y Pompeyo; y la república, cuyo destino era perecer, habría sido arrastrada al precipicio por otras manos (XI; 163).

Los personajes históricos no hacen la historia a título individual ya sean condotieros o héroes. Puede darse que estos funden una sociedad, pero más tarde las instituciones crean a sus protagonistas, incluyendo a los «jefes de las repúblicas» (I, 5).

Además, Montesquieu añade que las personas que quieren quitarse de encima a sus semejantes siempre provocan desgracias: «nacidos para ser mediocres, hemos sido oprimidos por espíritus sublimes. Que un hombre esté por encima de la humanidad es un precio demasiado alto para todos los demás». Con este tono irónico, el filósofo Eucrates se dirige al general y dictador romano Sila en el *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* **[18]**. Los elegidos deben comprender

el funcionamiento de las leyes a lo largo de la historia y deben tomar las decisiones en función de las circunstancias en las que se encuentren.

Pero volviendo al ascenso militar de Roma, Montesquieu no niega su fuerza, pero antepone la conservación del gobierno y del Estado a una posible expansión militar: «una república sabia no debe aventurar cosa que la exponga a la buena o mala fortuna, el solo bien a que debe aspirar es a no mudar jamás su estado» (IX; 128).

Como habíamos dicho, pues, Montesquieu ve que la expansión militar de Roma es la causa de la decadencia de la república y por ello en *El espíritu de las leyes* escribe sobre el gobierno republicano y las dimensiones de un Estado. Así pues, la decadencia es una consecuencia inherente de la grandeza.

El título del capítulo IX, «Dos causas de la pérdida de Roma», es un buen ejemplo: cuando los ejércitos atraviesan el mar y los Alpes para empezar campañas lejos de la ciudad, los soldados pierden «poco a poco el espíritu de ciudadanos» (IX; 126) y terminan por obedecer solo a sus generales, los cuales empiezan a desear aumentar su poder personal y, por el mismo motivo, quieren debilitar el sentimiento de pertenencia a la república y conceder indiscriminadamente la ciudadanía romana: cuando esta fue concedida a todo el mundo,

> no fue ya Roma aquella ciudad a cuyo pueblo había animado un solo espíritu, un mismo amor a la libertad, y un mismo odio a la tiranía, en el cual la envidia del poder del Senado y de las prerrogativas de los grandes, siempre acompañada de respeto, no era más que el amor de la igualdad. Cuando los pueblos de Italia fueron sus ciudadanos, cada ciudad llevó a ella su genio, sus intereses particulares, su dependencia de algún gran protector. Dividida la ciudad en partidos, ya no formó un todo uniforme: y como el derecho de ciudadano era una especie de ficción. […] Roma fue mirada con ojos diferentes, no hubo el mismo amor de la patria, y las virtudes romanas desaparecieron (IX; 130-131).

Estas reflexiones nos recuerdan de forma evidente a *El espíritu*

de las leyes. Por otro lado, Montesquieu afirma que el Imperio romano fue destruido por los bárbaros porque ya se había completado el proceso de decadencia interna del Imperio que había empezado con el fin de la república (*El espíritu de las leyes*, XXIII, 23; 297). El cambio de ubicación de la capital, de Roma a Constantinopla, fue un hecho decisivo en la decadencia de los romanos, pues se trataba de un cambio hacia Oriente, es decir, hacia gobiernos con características despóticas. Crecieron las debilidades, la corrupción, la separación del gobierno o de la corte respecto a la sociedad y, además, se tomaron decisiones insensatas, como la de Justiniano de «reducir a todos los hombres a una misma opinión en materias religiosas, en unas circunstancias que hacían indiscreto enteramente su celo»
(XX; 328).
Montesquieu sigue ofreciéndonos argumentos en favor de la tolerancia religiosa.

La decadencia, en cualquier caso, es inevitable y, en la última página de su obra, Montesquieu renuncia a describirla con detalle: «solamente diré que, reducido el Imperio bajo los últimos emperadores a los arrabales de Constantinopla, acabó como el Rin, que ya no es más que un arroyo cuando se pierde en el océano» (XXIII; 386).

De esta forma, con la parábola romana de su decadencia, Montesquieu ofrece una lección a las monarquías del siglo XVIII, y, en especial, a la francesa, pues empezaba a mostrar cierta tendencia imperialista y había empezado algunas guerras.

Contra la crueldad y la destrucción

El tema de la conservación y de la decadencia, o la corrupción, de los gobiernos es significativo en el pensamiento de Montesquieu y muestra una clara continuidad. Al proceso de decadencia se le añade otro tema de menor peso en su obra, pero que no debemos pasar por alto: se trata de lo que podríamos llamar «la crueldad y la destrucción.

Vayamos por partes y miremos hacia atrás: hemos visto punto de vista de Montesquieu difiere en muchos aspectos al de los historiadores romanistas, empezando por el hecho de que su discurso es más filosófico que historiográfico. Otro elemento original de su obra es que no se posiciona al lado de los ganadores ni describe la historia de los romanos para enaltecer sus gestas militares e imperiales.

Sin embargo, una vez más no podemos decir que en la obra de Montesquieu no encontramos elogios a los romanos. Montesquieu reconoce sus capacidades, es decir, la capacidad que tienen para lograr sus fines, por lo que escribe: «Siempre que tengo a mi favor a los romanos me afirmo más en mis máximas» (*El espíritu de las leyes* VI. 15; 64) **[19]** .

Y en las *Consideraciones* no esconde su admiración hacia la virtud política sobre la cual se basaba la fuerza romana:

> Cartago, que con su opulencia hacía la guerra a la pobreza romana, tenía por esto mismo inferioridad; el oro y la plata se acaban pero las virtudes, la constancia, la fuerza y la pobreza no se agotan jamás […] Nada hay tan poderoso como una república en la cual las leyes se observan no por temor, no por convencimiento, sino por entusiasmo, como fueron Roma y Esparta (IV; 42-44).

Con su admiración hacia los romanos, Montesquieu se acerca a lo escrito por Nicolás Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1517).

Sin embargo, Montesquieu considera que esta virtud se basa en las armas. Como observa Stravinski [20], Roma sigue poniendo en práctica sus virtudes políticas y militares a lo largo de la historia porque debe defenderse sin tregua de las reacciones, las represalias y venganzas de los pueblos contra los cuales ha infligido violencia: como dice Montesquieu en las *Consideraciones*, «expuestos siempre a las más horrorosas venganzas, se les hicieron necesarios la constancia y el valor» (I; 12). Y cuando el gobierno se vuelve despótico, su carácter cruel conserva su natural crueldad, de tal forma que como súbditos de un sistema despótico terminan por ser su víctima.

Sobre este tema, el capítulo XV de las *Consideraciones* ofrece muchas reflexiones: «La vista continua de los combates de gladiadores hacía sumamente feroces a los romanos» (XV; 217), dice Montesquieu. Y añade:

> Acostumbrados los romanos a despreciar la naturaleza en las personas de sus hijos, y de sus esclavos [Montesquieu se refiere al poder sobre los hijos y sobre los esclavos que la ley romana otorgaba, respectivamente, a los padres y a los amos], podían conocer poco esta virtud que llamamos humanidad. Esta ferocidad que nosotros observamos en los habitantes de nuestras colonias, ¿qué otra causa puede tener, sino el uso continuo de los castigos contra una porción desdichada del género humano? (XV; 218).

A pesar de gozar de la virtud política y militar, que llevadas al extremo provocan la ruina, se practica una crueldad interna enseguida aparece en forma de crueldad hacia los otros pueblos. Montesquieu no se limita a mostrar que las conquistas militares de los romanos dañan la virtud republicana y debilitan la fuerza de la propia república. También nos recuerda que sus conquistas llevaron a la ruina a los pueblos conquistados: «es difícil concebir los males que hacían a sus enemigos» (VI; 83), y «como jamás hicieron la paz de buena fe, y sus tratados con el designio de invadirlo todo no eran en realidad sino suspensiones de armas, ponían en ellos condiciones que siempre comenzaban por arruinar al Estado que los aceptaba» (VI; 84).

Los romanos eran unos maestros a la hora de dividir a sus enemigos y a los pueblos conquistados, los usaban los unos contra los otros, los derrotaban y los mantenían derrotados. Montesquieu no cree que la política de conquista romana sea en favor de una misión civilizadora. Cuando los emperadores experimentan el fervor religioso y quieren difundir el cristianismo, a Montesquieu tampoco le parece que esto sea una fuente de violencia, sino de iluminación. Justiniano exterminó pueblos enteros en su esfuerzo para difundir la fe verdadera y «creyó haber aumentado el número de los fieles, cuando no había hecho más que disminuir el de los hombres» (XX; 330).

En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu vuelve una vez más a hablarnos de las conquistas de los romanos y del derecho de la gente, es decir, del derecho internacional: los romanos, escribe, tendían a exterminar a los ciudadanos de los Estados que conquistaban, mientras que en la actualidad los conquistadores normalmente asumen el gobierno político y civil de los vencidos para gobernarlos según sus mismas leyes (tal y como ya hemos visto). Y termina apuntando que «[el derecho de gentes vigente] nos permite juzgar hasta qué punto nos hemos hecho mejores. Por ello hemos de rendir homenaje a los tiempos modernos, a la razón de nuestro tiempo, a nuestra religión, a nuestra filosofía y a nuestras costumbres»
(X, 3; 96).

El «espectáculo de las cosas humanas» y la ilusión del poder

En el capítulo XV de las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos*, Montesquieu resume brillantemente el sentimiento de vanidad que produce el poder y su visión de la unión que existe entre grandeza imperial y decadencia.

> Aquí es donde nos ofrecen un espectáculo digno de atención las cosas humanas. Que se considere en la historia romana que tantas guerras emprendidas, tanta sangre derramada, tantas naciones

> destruidas, tantas acciones heroicas, que tantos triunfos, tanta política, sabiduría, prudencia, y valor; que este proyecto de conquistar al mundo tan bien formado, sostenido y llevado a cabo, vinieron a parar en saciar el frenesí brutal de cinco o seis monstruos. ¡Qué! ¿Aquel Senado no aniquiló a tantos reyes sino para precipitarse en la más infame esclavitud bajo el yugo de algunos de los más indignos ciudadanos, y destruirse a sí mismo con sus propios decretos? ¿No llevó su poder al más alto punto, sino para que fuese más sensible la caída? ¿No trabajan los hombres en aumentar su poder, sino para que se apoderen de él manos más felices, y hagan que se desplome sobre ellos mismos?
>
> (Montesquieu. *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, cit XV; 222-223).

No vale la pena preguntarse si de verdad los conquistadores del siglo XVIII se preocupaban de los vencedores tal y como comenta Montesquieu: según una historiografía más completa que la del filósofo, debemos negarlo. En cambio, vemos que las diferencias que expone entre los diversos modos y criterios de dominio muestran su opinión sobre las guerras de conquista y sobre lo que hoy llamaríamos «imperialismo». En las *Cartas persas* ya había escrito que «la conquista no otorga derechos por sí sola» (XCV; 222), pero había precisado que «hay dos clases de guerras justas: la que se hace para rechazar el ataque de un enemigo y la que se lleva a cabo para socorrer a un aliado que es atacado» (XCV; 221).

Justas, en otras palabras, son las guerras defensivas, dado que para las naciones vale el derecho de legítima defensa que sirve para los individuos. En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu precisa que si bien este tipo de guerras sirve para conquistar territorio, dicha conquista será legítima en la medida en que no conlleve destrucción ni sumisión. La conquista es un mal cuando significa destrucción y puede aceptarse cuando no lo es.

Esto explica por qué algunos conquistadores no han actuado con la misma dureza que otros. Nos referimos, sobre todo —no es una sorpresa— a los ingleses. Una vez más, estos dan ejemplo y se distinguen por haber fundado colonias, es decir, conquistan con una única intención comercial. De esta forma, los conquistados también obtienen ciertas ventajas y se evita la destrucción (*El espíritu de las leyes*
XIX; 27).
Además, las empresas coloniales inglesas solo pueden exportar las magníficas leyes inglesas y la forma de gobierno de Inglaterra, y, así, favorecen la «prosperidad» de los pueblos colonizados
(XIX 27; 217).
Aparecen algunas contradicciones: ¿los conquistadores modernos no eran mejores que los antiguos porque no imponían sus leyes a los pueblos conquistados? Podríamos decir que se trata de una excepción, producida por las excelentes y libres leyes inglesas, e incluso lo podríamos aceptar como argumento. Pero, entonces, ¿cómo se concilio la idea de colonia —es decir, conquista y guerra — por el comercio con otra afirmación de Montesquieu que dice que el comercio siempre proviene del equilibrio entre intereses recíprocos y que «el efecto natural del comercio es la paz»? (*El espíritu, de las leyes*
XX, 2; 22
). ¿Y qué pensarían indios, árabes y africanos del «benévolo» y «civilizador» imperialismo inglés? A lo mejor Montesquieu pensaba sobre todo en las colonias inglesas de Norteamérica, pero también los americanos —los futuros ciudadanos de los Estados Unidos— pensaron que los intereses de la madre patria inglesa no iban de acuerdo con ellos e hicieron la revolución para alcanzar su independencia.

Nuestras dudas son legítimas, pero no debemos olvidar el elemento fundamental: en la mayoría de los casos, Montesquieu se muestra contrario a la crueldad, a la conquista, a la sumisión y a la destrucción. La mayoría de las veces, defiende las ideas de humanidad, bondad y libertad. En cambio, condena reiteradamente la violencia de los españoles en América del Sur; por ejemplo, «¿qué beneficios otorgaron los españoles a los mexicanos? […] en su lugar

los exterminaron. No terminaría nunca si quisiera contar los bienes que no hicieron y los males que causaron» (*El espíritu de las leyes* X, 4; 98).
Montesquieu intenta buscar la causa en el prejuicio y el desprecio de los conquistadores hacia los conquistados por el hecho de ser *diferentes*.

Todo esto forma una nueva afirmación sobre la relevancia de la razón y del conocimiento mutuo para la paz y la concordia entre las personas: «los conocimientos —escribe Montesquieu en *El espíritu de las leyes*— amansan a los hombres: la razón se inclina hacia la humanidad: solo los prejuicios hacen renunciar a ella»
(XV, 3; 166).

Cuando falta la luz de la razón y del conocimiento, se impone la voluntad del poder y de la prepotencia, con la consiguiente violencia. Las cosas humanas son un «espectáculo» triste, tal y como sugería, el cuadro anterior.

Ensayo sobre el gusto

Hemos empezado nuestra aventura con *El espíritu de las leyes*, luego hemos ido a las *Cartas persas* y, a través del *Tratado de los deberes* y *Mes pensées*, hemos llegado a las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos*. La coherencia de Montesquieu sobre sus temas, principios y categorías ya resulta evidente.

Sin embargo, dentro de esta continuidad hay espacio para una nada despreciable variedad de intereses y ahora, para terminar, vamos a ver cómo esta aparece en la última obra de nuestro filósofo: el *Ensayo sobre el gusto*, que Montesquieu escribió para la *Encyclopédie*.

Montesquieu ya había tratado la noción de «gusto» durante ¡a mitad de los años veinte del siglo XVIII, cuando su amigo Jean-Jacques Bel le había pedido por carta que discutieran en materia de pintura y poesía sobre el pensamiento del prelado, diplomático y literato Jean-Baptiste Dubos (1670-1742).

La ocasión para profundizar sobre este tema llega en 1753, cuando D'Alembert le invita a escribir las entradas de «democracia» y «despotismo» para la *Encyclopédie*. Se trataba de un reconocimiento a la obra de Montesquieu y, además, era un reconocimiento especial, pues los *philosophes* contemporáneos a Montesquieu no siempre habían visto con buenos ojos su trabajo: Voltaire, por ejemplo, había expresado sus reservas acerca de las *Cartas persas* por considerarlas frívolas, pero también sobre *El espíritu de las leyes*, que veía como la obra de un *bel esprit*, es decir, de un espíritu brillante, curioso pero no académico o incluso superficial.

A Montesquieu no le gustaba que lo llamasen *bel esprit* y resulta

fácil de entender por qué: a lo mejor las *Cartas persas* y los ensayos juveniles se prestaban a las insinuaciones de Voltaire a causa de su variedad, pero la seriedad de los temas tratados, la amplitud de sus investigaciones y la capacidad de reflexión que había demostrado en el resto de su obra no podían recibir semejante menosprecio.

D'Alembert, sin embargo, no estaba de acuerdo con Voltaire y por eso eligió a Montesquieu para ese encargo. Pero cuando Montesquieu respondió, se ofreció a escribir otra entrada, la referente a «gusto», si bien podía considerarse una entrada digna de un *bel esprit* y que, curiosamente, había sido adjudicada precisamente a Voltaire. Al final, en el libro VII de la *Encyclopédie* aparecen los escritos de ambos filósofos: la entrada de Voltaire y el *Ensayo sobre el gusto* de Montesquieu, pero que D'Alembert y Diderot titularon *Fragmento sobre el gusto* y que colocaron como apéndice de la entrada de Voltaire. Los editores decidieron cambiar el título porque el ensayo había quedado inacabado por la muerte del autor.

Sin embargo, que el ensayo no esté terminado no nos impide que podamos recoger algunas de las ideas fundamentales que se presentan, cuya primera de todas es la idea de gusto. Se trata de una categoría central en la estética del siglo XVIII. Montesquieu observa que, en primer lugar, nuestra alma conoce diferentes formas de placer. Por ejemplo, cuando sentimos placer por algo que nos resulta útil, decimos que aquello es bueno; en cambio, cuando algo nos da placer sin que nos pueda ser de utilidad, lo definimos como bello. Lo bello y lo bueno son formas de placer, al igual que lo agradable, lo ingenuo, lo delicado, lo tierno, lo gracioso, el *no sé qué*, lo noble, lo sublime, lo majestuoso y muchos otros más. Estas formas diferentes de placer constituyen el objeto del gusto, que podría definirse así: «la ventaja de descubrir con finura y con rapidez la medida del placer que cada cosa debe producir a los hombres»[21].

Esta definición ya plantea un concepto trascendente: Montesquieu basa el gusto y el placer en el sujeto, no en el objeto; el placer no solo es simplemente una calidad del objeto que se

percibe o se siente, y el gusto tampoco consiste en reconocer algo de forma objetiva.

Al contrario, el placer se define en los sentimientos que el sujeto experimenta por algo y el gusto tiene como objeto este sentimiento y su medida. «Las fuentes de lo bello, de lo bueno, de lo agradable, etc., están en nosotros mismos» (25), escribe Montesquieu. Investigar qué es lo que nos produce placer y por qué es una forma de conocer nuestra alma, es decir, de conocernos, antes incluso que al objeto que nos causa placer. Este punto de vista nos recuerda al sistema de relaciones del pensamiento de Montesquieu —en este caso, la relación entre sujeto y objeto—, pero en general es una característica de la filosofía del siglo XVIII y, más concretamente, de la estética. El filósofo David Hume, durante el mismo período, escribe que la belleza reside en la mente de quien la contempla, no en el objeto contemplado: y en otros pensadores de la época también encontramos la misma idea del carácter subjetivo de los juicios sobre el gusto y de nuestra percepción de lo bello, del placer y de todo aquello que es objeto del gusto.

Por otro lado, esta insistencia a menudo viene acompañada de una resistencia para aceptar la idea de que lo bello, lo que causa placer, etc., es totalmente subjetivo: que lo es hasta tal punto que existen reglas sobre el gusto y que *de gustibus*, sencillamente, *disputandum non est* (sobre los gustos no hay que discutir). El ensayo principal que Hume dedica a este tema se llama *Sobre la norma del gusto* y quiere establecer una posible *norma*, o *modelo*, del gusto, a la vez que le reconoce una base subjetiva, Immanuel Kant, en su *Crítica del juicio* (1790) también se pregunta sobre si son válidos los juicios de las cosas que encontramos bellas o que nos producen gusto; al decir que *de gustibus disputandum non est*, de hecho, estamos discutiendo sobre nuestros gustos y nuestros juicios y los comparamos en todo momento. Además, sería un error sostener que la variación subjetiva es absoluta, porque, por ejemplo, desde hace siglos o miles de años, a casi todos los visitantes de la Acrópolis y del Louvre les gusta el Partenón *y la Gioconda de* Leonardo da Vinci. Y en cambio, que sepamos, a nadie le gusta el aceite de ricino.

Así pues, debemos destacar que existe cierta estabilidad y coincidencia de juicios, siempre y cuando reconozcamos la variación subjetiva. Es en ese sentido que Hume y Kant exponen sus argumentos.

Montesquieu también busca una norma sobre el gusto. Recordemos su definición: «la ventaja de descubrir con finura y con rapidez la medida del placer que cada cosa debe producir a los hombres». Se trata de encontrar una medida —y medir conlleva un sistema y una unidad de medida acordada— y de establecer qué placer *debe* llegar a los hombres según los objetos y las experiencias —y el deber surge de la idiosincrasia individual.

¿Cómo conviven estas dos cuestiones? Se trata de basar el gusto en la subjetividad, pero sin olvidar que muchos rasgos de nuestra subjetividad no son irremediablemente singulares, al contrario, pueden parecerse a los otros. Montesquieu habla de los placeres *naturales* y de los placeres *adquiridos*: los primeros dependen de la constitución de nuestra alma (de nuestra mente, en lenguaje actual); los segundos, de la educación y de la experiencia. El cuerpo y la mente de cada uno de nosotros, además de ser propios y únicos —*mi* cuerpo es *tu* cuerpo, *mi* alma es tu alma…—, son por lo general almas y cuerpos humanos y, por ello, se parecen todos los unos a los otros. La educación y las experiencias de muchos otros que hayan vivido en la misma sociedad y en un mismo contexto serán parecidas a las que han formado mi gusto —escuelas, entorno profesional, situación social, geográfica—. Así pues, la variación proveniente de la base subjetiva permanece en equilibrio gradas a los elementos comunes que unen las diferentes subjetividades mediante la naturaleza o la cultura.

De esta forma, Montesquieu puede hablarnos de la base subjetiva del gusto en plural:

> Podríamos haber sido hechos como somos o de cualquier otro modo. Pero, si hubiéramos sido hechos de otro modo, veríamos las cosas de otra manera; un órgano de más o de menos en nuestra máquina hubiera producido otra elocuencia, otra poesía; una contextura diferente de los mismos órganos también hubiera dado

> otra poesía, por ejemplo, si la constitución de nuestros órganos nos hubiera hecho capaces de mayor atención, no servirían todas las reglas que proporciona la disposición del tema a la medida de nuestra atención (28).

Los instrumentos musicales serían diferentes si nuestro oído fuese diferente, y la decoración arquitectónica sería menos elaborada si nuestra vista fuese menos aguda. Montesquieu pertenece al siglo del sensualismo. Para él, las normas del gusto se basan en la constitución antropológica del hombre y las variaciones del gusto responden al hecho de que esta constitución es específica y diferente en cada uno de nosotros: todos los cuerpos son cuerpos humanos, pero no por este motivo son todos iguales. La formación y las experiencias pueden ser análogas, pero nunca serán idénticas.

Argumentar que se pueden identificar normas del gusto no significa asegurar que al expresar un juicio sobre un gusto deban aplicarse estas normas automáticamente. Es decir, Montesquieu sostiene que el gusto y sus juicios conviven de forma racional y que se basan en normas, pero no significa que cuando emitimos un juicio estemos aplicando conscientemente dichas reglas. El gusto, inversamente, actúa de un modo inmediato, irreflexivamente, y a menudo no somos conscientes de sus normas. Montesquieu añade que el gusto nos une a las cosas mediante el «sentimiento» (29): cuando se trata de placeres intelectuales, el alma también *siente*.

En consecuencia, el gusto no puede reducirse a una aplicación racional, reflexiva o mecánica de las normas. No obstante, es posible ser consciente de los principios y de las reglas sobre el gusto —es el objetivo de Montesquieu— y puede ser un modo de educar nuestro gusto. Además, Montesquieu no es un pensador romántico: cuando habla de «sentir» no lo hace para oponer el sentimiento, entendido como «emociones», a la razón. Al contrario. Escribe que «cuanto nos produce placer debe estar fundado en la razón» (57) y los sentimientos placenteros que atribuye al alma a menudo son sentimientos relacionados con sus operaciones intelectuales: el alma siente placer cuando pone en práctica sus facultades de análisis, comparación, orden o síntesis. El placer que describe Montesquieu es un placer a menudo intelectual y basado en la razón: incluso

cuando insiste sobre los sentimientos, nuestro filósofo es un hombre de la razón.

Llegados a este punto, nos podemos preguntar cuáles son las normas sobre el gusto que destaca Montesquieu: ¿qué podemos decir en especial, sobre la sensación de placer que experimentamos y sobre los juicios sobre el gusto relacionados? En resumen, Montesquieu afirma que, por un lado, la unión de variedad y multitud con, por otro lado, la unidad, produce en el alma una sorpresa que provoca placer: «siempre se estará seguro de complacer al alma cuando se le hace ver muchas cosas o más de las que hubiera esperado ver» (31). Y también que «se produce ordinariamente un gran pensamiento cuando se dice alguna cosa que hace ver un gran número de otras, y nos hace descubrir de golpe lo esperable tras una dilatada lectura» (32). Para Montesquieu, un buen ejemplo es el historiador latino Lucio Anneo Floro, que es capaz de sintetizar múltiples ideas en pocas palabras.

Sin embargo, la sola multitud no resulta suficiente. «No es bastante con mostrar al alma muchas cosas, sino que es necesario mostrárselas con orden» (33). De hecho, el desorden no permite al alma dominar lo que conoce y complacerse de su capacidad. Y la multitud también debe ser variada, de lo contrario «el alma languidece» (33). Esta es una idea típica del siglo XVIII: la ausencia de movimiento y la repetición provocan aburrimiento, mientras que el alma desea movimiento, si bien en algunos momentos necesita reposo para evitar el cansancio. En general, pues, necesitamos multitud, variedad y orden; es decir, unidad.

La regla de unir variedad y unidad proviene de la retórica grecolatina y muestra cómo el gusto de Montesquieu tiene una base clásica. La referencia a la retórica nos sirve para tratar otro aspecto del pensamiento de Montesquieu: el análisis y la valoración de estilos y técnicas artísticas en relación con el placer que nos producen.

Una vez hemos visto las condiciones para que el alma sienta placer, Montesquieu presenta las reglas del arte que explican por qué, por ejemplo, Rafael y Miguel Ángel son superiores a los otros

pintores, o por qué —si nos referimos al teatro francés— Racine es mejor que Corneille. Sin embargo, estas reglas están hechas para tener excepciones:

> Aunque cada efecto depende de una causa general —escribe Montesquieu—, se mezclan en ella tantas otras causas particulares que cada efecto tiene, en cierto modo, una causa aparte. Así, el arte da las reglas y el gusto las excepciones; el gusto nos descubre en qué ocasiones debe dominar el arte y en qué otras debe someterse (56).

Montesquieu reconoce una vez más la multitud de factores en juego, destaca las tensiones que aparecen y admite que puedan existir equilibrios diferentes. Hemos querido hablar del *Ensayo sobre el gusto* para mostrar cómo Montesquieu trata diferentes temas, pero al mismo tiempo debemos admitir que la misma variedad demuestra una continuidad de pensamiento en el filósofo.

Llegados a este punto, concluyamos con nuestro discurso. Desde el inicio hasta el final de su obra, hemos visto como Montesquieu presenta y desarrolla una serie de temas, de principios y de categorías que hoy en día nos son familiares: la libertad y la opresión, la justicia y la prepotencia, las leyes y el gobierno, la república, la monarquía y el despotismo, la diversidad y el relativismo, las causas físicas y las causas morales, las tensiones y el equilibrio, la estabilidad y la duración o la corrupción y la decadencia.

Además, hemos querido definir la postura de Montesquieu y su forma de pensar, poniendo énfasis en su complejidad y en su carácter único, dinámico, en su moderación, puesto que no era un simple moderado o conservador (aunque no confiara en los cambios y se preocupase de la veracidad de las leyes). Hemos querido presentar el pensamiento de Montesquieu con su típico equilibrio entre variedad y unidad, entre continuidad y cambio. Por supuesto que nos han quedado muchas cosas por decir —otras obras de Montesquieu por tratar—, pero nuestro propósito era hacer una introducción sin carácter exhaustivo. Habremos logrado nuestro objetivo si este trabajo despierta curiosidad por la obra del filósofo

y por los temas y los problemas que ilumina con su pensamiento.

APÉNDICES

Obras principales

Obras completas

Actualmente se está trabajando en la publicación de una edición crítica de todas las obras de Montesquieu. La edición *Oeuvres completes de Montesquieu* que hemos utilizado es la dirigida por Roger Caillois y publicada por Gallimard. También hemos hecho referencia al capítulo introductorio de la *Difensa dello Spirito delle leggi*, en *Montesquieu. Tutte le opere (1721-1754),* escrita por Domenico Felice. Milán, 2014.

Ediciones originales en francés y traducidas al español

Los lectores españoles encontrarán la obra de Montesquieu traducida al español. En esta introducción nos hemos servido de una edición diferente para cada obra. Sin embargo, otras de las obras citadas son originales en francés.

Montesquieu. *Cartas persas*, Ediciones Cátedra. Madrid. 1997.

Montesquieu. *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, Imprenta Puigrubí Tarragona, 1835.

Montesquieu. Dialogue *de Sylla et d'Eucrate*. Éditions Arvensa. París. 2014.

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*. Tecnos, Madrid. 2002.

Montesquieu, *Ensayo sobre el gusto*, Casimiro libros, Madrid. 2014.

La edición de los *Pensées* de Montesquieu que hemos elegido para esta introducción es la realizada por Catherine Volpilhac-Auger (Éditions Gallimard. 2014).

Añadimos la referencia de algunos ensayos u otros recursos en línea a estas indicaciones bibliográficas, por si el lector quiere profundizar en el pensamiento del filósofo:

Robert Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*. Oxford, 1961.

Judith N. Shklar. *Montesquieu*. Nueva York. 1987.

Jean Starobinski. *Montesquieu*, Ed. du Séuil, 1994.

Edward W. Said (1978). *Orientalismo*. Penguin, 2013.

Recursos en línea

Dictionnaire Montesquieu, dirigido por Catherine Volpilhac-Auger en colaboración con Catherine Larrère, http;//http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/.

Biblioteca Elettronica su Montesquieu e Dintorni dirigida por Domenico Felice, http://www.montesquieu.it

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Montesquieu	Contexto histórico y cultural
1700-1705 Montesquieu estudia en el colegio de Juilly.	
	1701-1714 Guerra de Sucesión española.
	1704 Isaac Newton publica su tratado *Opticks*.
1705-1708 Estudia en la Universidad de Burdeos. Termina el bachillerato y la licenciatura en derecho. Entra como abogado en el Parlamento de Burdeos.	
	1708 Una bula papal decreta la supresión del monasterio de Port-Royal, cuna y centro del jansenismo.
1709 Primera estancia en París.	
1713 Muere su padre. Empieza a recopilar sus pensamientos, notas y observaciones.	
1714 Es nombrado consejero del Parlamento de Burdeos.	
1715 Se casa con la joven hugonota Jeanne de Lartigue, de familia rica y de nueva nobleza.	**1715** Muere Luis XIV. Felipe II de Orleans se convierte en regente y restaura algunas prerrogativas parlamentarias.
1716 Nace su primer hijo. Jean-Baptiste, que se convertirá en un destacado naturalista. Entra en la Academia de Burdeos. Su tío Jean-Baptiste de Secondat muere y le deja en herencia su patrimonio, el cargo de presidente del Parlamento de	

Burdeos y el título de barón de Montesquieu.

1717 Empieza a escribir las *Cartas persas*. Nace su hija Marie.

1716-1720 Estudia ciencias naturales. Publica artículos y realiza discursos en la Academia de Burdeos.

1720 John Law toma el control de las finanzas de Francia. Su política monetaria supone la bancarrota del país y estallan violentos conflictos institucionales. Law abandona Francia en diciembre.

1721 Publica de forma anónima las *Cartas persas*, logra un éxito inmediato.

1725 Publica de forma anónima *El templo de Gnido*, pequeño poema en prosa con siete cánticos. Escribe el *Tratado sobre los deberes*, del cual solo quedan algunas partes.

1725 Giambattista Vico publica los *Principios de ciencia nueva*.

1726 Vende su cargo de presidente del Parlamento.

1727 Nace su segunda hija. Denise.

1728 Es elegido miembro de la Academia de Francia.

1728-1731 Realiza un gran viaje por Europa. Visita Austria. Hungría. Italia, Alemania. Holanda e Inglaterra. Permanece un tiempo en Londres, donde observa las instituciones de la monarquía constitucional, ingresa en la Royal Society y se inicia en

la masonería. Escribe *Voyage en Italie, en Allemagne et en Hollande*.

1731 Vuelve a Burdeos y se dedica a estudiar y a escribir. Termina *Voyage en Angleterre*, perdido, y las *Notas sobre Inglaterra*.

1733-1738 Francia participa en la Guerra de Sucesión polaca.

1734 Publica las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*. Publica y retira enseguida las *Reflexiones sobre la monarquía universal en Europa*.

1734-1748 A pesar de su progresiva pérdida de visión, trabaja incesantemente en *El espíritu de las leyes*, que el editor J. Barrillot publica en Ginebra en 1748. La obra se difunde con rapidez por toda Europa. En 1748, escribe *Arsace et Isménie*, una novela ambientada en Oriente.

1739-1740 David Hume publica el *Tratado de la naturaleza humana*.

1749 Publica con Huart, un editor de París, la segunda edición de *El espíritu de las leyes*.

1740-1748 Francia participa en la Guerra de Sucesión austríaca.

1749-1750 Recibe diferentes ataques por *El espíritu de las leyes*. Montesquieu responde con la *Defensa del espíritu de las leyes* y publica una tercera edición de su tratado, otra vez con el editor Huart.

1750 Se publica el Prospecto de la *Encyclopédie* de D'Alembert y Diderot.

1751 *El espíritu de las leyes* entra a formar parte del *Índice de libros prohibidos*. Escribe *Lisímaco, ficción histórica*, publicada en 1754.

1753 Escribe un *Ensayo sobre el gusto*, que aparecerá en 1757, en el séptimo volumen de la *Encyclopédie*.

1755 El 10 de febrero muere de fiebre en su casa.

D'Alembert escribe *Elogio de Montesquieu*, que aparece en el quinto volumen de la *Encyclopédie*.

1757 Se publica la edición póstuma de *El espíritu de las leyes*, en la cual los editores tienen en cuenta los cuadernos de notas de Montesquieu.

1751 Voltaire publica *El siglo de Luis XIV*.

Notas

[1] Starobinski. *Montesquieu*, pág. 15. < <

[2] Véase Domenico Felice, «Nota al testo», en *Defensa dello Spirito dalle leggi*, en *Montesquieu, Tutte le opere (1721-1754),* bajo la dirección de Domenico Felice, Milán, 2014, págs. 2273-2281. < <

[3] Las citas de *El espíritu de las leyes* provienen de Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos. En cada una de las citas que aparezcan de esta obra, indicaremos el libro, el capítulo y la página correspondiente. < <

[4] Véase Sergio Cotta, *Montesquieu*,
Roma-Bari,
1995, pág. 39; y Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, pág. 9. < <

[5] Montesquieu, *Cartas persas*, Ediciones Cátedra; Introducción, pág. 61. A partir de ahora indicaremos las citas con el número de carta y el número de la página en cuestión, y siempre haremos referencia a esta misma edición. < <

[6] Judith N. Shklar. *Montesquieu*. Nueva York. 1987, pág. 32. < <

[7] Para lo numeración do las cartas tomaremos como referencia la edición de las *Cartas persas*, Ediciones Cátedra, 1997. < <

[8] Roger Caillois. «Préface», en *Montesquieu, Oeuvres complètes*, págs.
IX-XXXI: XIII
. < <

[9] Véase Phillip Stewart, «Lettres persanes», en *Dictionnaire Montesquieu* a cargo de Catherine Volpilhac-Auger, ENS, Lyon, 2013, http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1377778509/

<<

[10] Starobinski, en *Montesquieu*, Éd. du Séuil, 1994. < <

[11] Edward W. Said (1978), *Orientalismo*, Penguin, 2013, pág. 7.
<<

[12] Starobinski en *Montesquieu, Cartas persas*, Ed. du Séuil, 1994.
<<

[13] Domenico Felice, «Introduzione», en *Montesquieu, Tutte le opere*
(1721-1754),
Milán,
20-4.
< <

[14] Montesquieu, *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, Tarragona, Impr. de Miguel Putgrubí, 1835. A partir de ahora indicaremos las citas con el número de capítulo y el número de la página en cuestión, y siempre haremos referencia a esta misma edición. < <

[15] Montesquieu, *Mes pensées*. Éditions Gallimard, 2014, pensamiento número 741. < <

[16] Montesquieu, *Mes pensées*. < <

[17] Felice, «Introduzione», en *Montesquieu, Tutte le opere*, cit. y Catherine Volpilhac-Auger, «Pensées», en *Dictionnaire Montesquieu*, bajo la dirección de Catherine Volpilhac-Auger. ENS. 2013, http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1376399996/fr/ < <

[18] Montesquieu, *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*
, Éditions Arvensa, 2014. < <

[19] Véase Catherine Volpilhac-Auger, «Considérations sur les causes de la grandeur Romains el de leur décadence», en *Dictionnaire Montesquieu*, bajo la dirección de Catherine Volpilhac-Auger. ENS Lyon. 2013, http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1376399421/fr/ < <

[20] Starobinski, *Montesquieu* cit. Pág. 112. < <

[21] Montesquieu, *Ensayo sobre el gusto*, Casimiro libros, 2014. A partir de ahora, indicaremos las citas con la página en cuestión y siempre haremos referencia a esta edición. < <